


ECA NAZ
ROMA

RAGIONAMENTI FILOSOFICI

SULL' UOMO

CONSIDERATO

RELATIVAMENTE ALLO STATO DI NATURA

E

RELATIVAMENTE ALLO STATO DI SOCIETA'

DEL CARDINAL

GIACINTO SIGISMONDO GERDIL

DAL FRANCESE

RECATI NELL' ITALIANA FAVELLA

DAL MAGGIORE

LUIGI BAVARI ROMANO

CAVALIER PROFESSO NELLA S. RELIGIONE

ED INSIGNE ORDINE DE' SS. MAURIZIO E LAZZARO



COLL' AGGIUNTA

DELL' UOMO SOTTO L' IMPERO DELLA LEGGE

DELLO STESSO AUTORE

Quale fa continuazione e termine dell' opera









PERUGIA

TIPOGRAFIA DI FRANCESCO BADUEL

PRESSO BARTELLI E COSTANTINI

1830



Haud scio, an, pietate adversus Deos sublata, fides etiam et societas humani generis, et una excellentissima virtus, justitia tollatur.

Cic. de Nat. Deor. lib. I. cap. II.

IL TRADUTTORE

ALLA GIOVENTU' STUDIOSA



È cosa sommamente degna dell' uomo il rendersi utile a' suoi simili. Tale esser dovrebbe lo scopo di ognuno, e con questo mezzo si sperimenterebbero i vantaggi che offre all'uman genere lo stato di società.

Questo fu altresì l' oggetto a cui dirizzai le mie mire allorchè mi cadde nell' animo il pensiero di recare nel nostro idioma la presente sublime opera e renderla così di pubblico diritto. Nulla io dirò nè intorno al merito di essa, nè intorno a quello dell' esimio suo autore, troppo essendo conosciuto nella repubblica letteraria per uomo sublime in ogni genere di discipline, siccome lo caratterizza il suo encomiatore, e giudice assai competente di tali materie, l' eruditissimo padre poi cardinal Fontana. Mi giova però avvertire chi legge che avendo io avuto principalmente in mira, nel tradurre, di conservare il bello, ed il solido che questo nobile argomento rac-

chiude non andai in traccia di eleganza ; o di sceltezza di locuzione, temendo in qualche parte allontanarmi dal vero spirito dell' autore .

Spero che ognuno ne profitterà con piacere ; e soprattutto la Gioventù Italiana *cui teneramente amo , infinitamente apprezzo , ed alla quale consacro questa mia debole fatica .*

Qual consolazione per me , se riuscissi colla medesima a persuadere un solo di quegli spiriti traviati , i quali non badando se non alla superficie delle cose , pongono in non cale tutto cio ch' è vero ; solido , e permanente .

Coloro pertanto che avranno la sofferenza di leggere questa mia versione, e vi prenderanno interesse , si convinceranno pienamente che nella sola cattolica religione *si trova la verità che al possesso del sommo bene conduce .*

La presente opera fu impressa la prima volta in Torino l' anno 1769. nella stamperia Mairesse , per cura dei fratelli Reycends libraj , vivente ancor l' autore , in allor padre Gerdil , ed essendo questo l' originale uscito sotto i suoi proprj occhi l' ho appunto scelto per servirmene di testo nella mia traduzione .

Mentre era sotto i torchj questa seconda edizione fu rinvenuta una traduzione dei ragionamenti fatta da un anonimo e stampata in Lucca nel 1797. la quale generalmente sconosciuta, ed in una per-

fetta oscurità, isfuggì ancora alle cognizioni del celebre Cardinal Fontana, poichè niuna menzione ne fà nelle opere Gerdiliane stampate in Roma nel 1806. *e* 1807. vedi *Tom. VII. Anche di questa va ora a pubblicarsi in Perugia una seconda edizione, e benchè essa non contenga che una parte dell'opera, cioè i soli ragionamenti, null' ostante potrà essere molto gradita dai letterati.*

Pienamente allora saran paghe le mie brame; e meco stesso mi compiacerò altamente, se la mia tenue fatica sarà gradita dal pubblico e nella loro verità verranno gustati tali sublimi argomenti, riportandomi io alla massima dell'illustre Autore: ancorchè un libro altro effetto non producesse che quello d' impegnare un solo uomo a preferire un atto di beneficenza illuminata, ad una passione d' interesse o di vanità, non dovrebbe alcuno pentirsi di aver contribuito ad un solo atto di virtù.



AL CAVALIERE

LUIGI BAVARI

ANTONIO MEZZANOTTE



Fin dal dì 11. *Ottobre del* 1828. *vi feci plauso con due Sonetti, i quali doveano essere pubblicati in occasione della ristampa della vostra Versione della famosa Opera del Chiarissimo Cardinale Gerdil. Essendo questa nuova Edizione rimasta sospesa per alcune insorte combinazioni, sospesa restò pure la pubblicazione di quelli. Ora, cangiate per Voi di aspetto le cose, tornano a buon titolo in questa seconda Edizione i Sonetti medesimi di pieno vostro diritto.*

State sano.

Di Perugia a dì 1. *Giugno* 1830.

I.

Per la Versione dei Ragionamenti filosofici
Del Card. Gerdil
Sull' Uomo e sulla Società.

In questa Terra ognor di vizj impura
Che sarìa senza fren la umana gente?
D' ingorde fere empio drappel furente
Per entro a selva insidïosa e oscura.

Religïòn francheggia ed assecura
L' Uom peregrino, che immortal si sente:
Ragion lo guida; e Temide possente
L' impeto infrena di sua rea natura.

Tal sapienza di candor celeste
Il dotto insegna trionfal Volume
Che d' aurea Tu fregiasti itala veste.

O Giovinetti, da sì chiaro lume
Scórti d' infido mar fra le tempeste,
Utili altrui sarete, e cari al Nume.

*

II.

Sulle rinomate scoperte nella Mole Adriana



A la superba Mole gloriosa ;
Già dei Quiriti maraviglia un giorno ,
Mesta gemendo si aggirava intorno
D'Adrian la scettrata Ombra pensosa .

E ov' è, dicea, l' eccelsa Opra famosa
Che innalzò la mia man del Tempo a scorno ?
Oblio copre or l' Avel sì chiaro e adorno
'Ve il mio cenere accolse urna pietosa .

Ma Te additò di Roma il Genio augusto
Che di quel Sire il sacro Monumento
Al verace rendesti onor vetusto :

Placida la regale Ombra sorrise ;
E lieto il Genio allor del fausto evento
Su la gran Mole la memoria incise .

PREFAZIONE

DELL' AUTORE

Ella è cosa interessante per l' uman genere che tutti gli uomini siano vivamente persuasi del loro natural destino a riunirsi a fine di soccorrersi scambievolmente ne' loro bisogni, ed in questa reciproca comunicazione praticare i doveri di beneficenza, e di equità che a loro prescrive la ragione, ed inspira l' umanità. La natura non ha posto nel cuor dell' uomo un sentimento più dolce della tenera soddisfazione che si prova nel poter far del bene a' suoi simili, o nel testificare ad essi la gratitudine che è loro dovuta.

Non v' è uomo che possa bastare a se stesso, vale a dire che possa trovare tutto in se, e nelle sue sole forze, ciò che gli è necessario per la sua conservazione, pel suo perfezionamento, e per la sua felicità. L' uomo non è dunque fatto per vivere come un essere isolato, ed indipendente. Nasce egli debole, ed i suoi più indispensabili bisogni lo costringono per più riguardi a dipendere dal soccorso de' suoi simili. Quindi è che la legge imperiosa della necessità si unisce alla vo-

ce del sentimento, e della ragione per ravvicinare gli uomini, ed unirli in società.

Ma gli uomini ragunati per tal modo non sono fra loro stranieri. Hanno essi un' origine comune, sono tutti figli di Dio; la stessa ragione loro manifesta in questa augusta qualità, e loro detta ch' essi debbono riguardarsi come fratelli. Sotto questo aspetto i reciproci bisogni dell' uomo non si limitano a stabilire fra loro un semplice commercio di permuta, o d' interesse: questi sono altrettanti mezzi che la natura loro presenta, per esercitare gli uni verso gli altri i doveri di un' affezione sociale, che novello pregio aggiunge a quei servigj, i quali sarebbero meno efficaci, meno degni dell' uomo, meno soavi per colui che li rende, meno graditi a colui che li riceve, ove non avessero che il sol interesse per principio.

Vi vogliono ragioni particolari per odiare il suo simile; ma non ne fà di bisogno per amarlo. È sentimento concorde di tutti che se gli uomini potessero dimenticarsi per poco delle basse e puerili passioni di gelosìa, e d'interesse, che li tengon divisi, prendendo parte generosamente gli uni per gli altri, secondo i principj della morale, e della religione, ne risulterebbe maggior vantaggio per tutti in generale, ed in particolare per ciascuno. Ma le passioni procurano di giustificar-

si. Ognuno dice a se stesso che egli non esiterebbe un istante a concorrere al bene comune dell' umanità, se gli altri volessero fare altrettanto dal canto loro. L'avidità che si suppone negli altri, la diffidenza che n'è una legittima conseguenza, sembrano autorizzare gli sforzi che si fanno, onde procurar di trarre tutto a se, spesso ancora col pregiudizio del prossimo. Questo terribile inconveniente, lungi dal dovere inspirare alienazione di animo per lo stato di società, prova all'opposto la necessità di fortificarla per mezzo di legami più stretti, e sottometterla a regole, le quali corroborandone le primitive inclinazioni, con cui la natura prepara gli uomini ad una reciproca corrispondenza, reprimano allo stesso tempo le viziose e sregolate passioni che ne potrebbero turbar l'armonìa e la sicurezza.

Tutto adunque concorre ad istabilire questo principio, che lo stato di società è uno stato necessario al genere umano, che la società non può sussistere senza l'ordine, che l'ordine è fondato sulle leggi, e che queste si renderebbero inutili, ove la pubblica autorità, da cui esse derivano, rivestita o accompagnata non fosse dal necessario potere, onde assicurarne l'esecuzione. Sarà questa la materia dei seguenti ragionamenti. Si pro-

curerà di dileguare la nebbia entro cui alcuni celebri scrittori hanno cercato di avvolgere verità si luminose. Questi uomini eloquenti, a somiglianza de' poeti, che con brillanti ed amene descrizioni abbelliscono le rustiche capanne de' pastori, e vi spargono sopra delle attrattive e dei diletti, che esistono soltanto nella loro immaginazione, hanno avuto l'arte d' interessar gli animi, farli innamorar dell' indipendenza, ed invaghirli della novità a favore di un preteso stato naturale, e primitivo, in cui l'uomo bruto ed isolato vivendo senza inquietudini, e senza cure, come ancora senza coltura, e senza ragione, godesse della sua esistensa senza pensarvi, altri bisogni non conoscendo se non quei che la natura ha reso comuni a tutti gli animali, ed avendo sempre in sua mano i doni di cui gli era prodiga per soddisfarli. Vero è che malgrado le attrattive di una seducente eloquenza, l'allettamento di questa vita selvaggia e rustica non ha fin quì impegnato alcuno ad abbandonare la società per ritirarsi nei boschi.

Ma non è per altro men vero che tali scritti tendono ad inspirare sentimenti poco conformi al bene dell' umanità. Essi fanno considerare la società come uno stato fattizio, poco necessario all' uomo, e del quale, tutto ben ponderato, me-

glio sarebbe forse il farne senza. Prevenuto l' uomo di queste idee non vede più nel suo simile che un essere estraneo, spesso incomodo, a cui la natura non l'avea punto legato. Così si diviene più sensibile ai disgusti che nello stato civile si soffrono, men attento ai vantaggi che se ne traggono. L'ingannevole prospettiva di una libertà chimerica scema il rispetto per le leggi, indebolisce nell'uomo l' amore ch' ei deve ad ogni altro, e nel cittadino l'attaccamento che deve alla sua patria.

Nell' impugnare queste novità non si è fatta difficoltà di darle per quello che sono, cioè a dire per paradossi contrarj direttamente allo spirito della religione, ed all' interesse dell' uman genere: ma si è fatta una legge severa di non toccar, per qualunque ragione, nè la persona, nè le qualità civili o morali di coloro che le hanno spacciute. Così appunto un celebre giornale senza mancare al rispetto che d' altronde ei professa ai talenti d' uno de' più rinomati scrittori del secolo, non tralascia di premunire i lettori sulle seduzioni de' suoi scritti, riferendone un estratto in cui non si teme dire che quest' autore fa dell' ipocrisìa una virtù, che contro la proibizione della legge naturale raccomanda la vendetta ..... che un uomo istruito secondo i suoi principj sarebbe dispo-

sto a credere che son permessi i più atroci delitti, purchè si conservi la vita; che vivrebbe per se medesimo in modo che avrìa in avversione qualunque impiego, qualunque carica utile, o anche necessaria allo stato; che nulla conoscerebbe di più contrario allo spirito sociale quanto il cristianesimo. Sarebbe senza dubbio un tradir la verità il volere indebolire l' impressione che certe massime debbono fare necessariamente sopra ogni uomo, che ama di cuore la sua ragione, la sua patria; la sua religione. Uno scrittore si fa un pregio di esser solo contro tutti nella sua maniera di pensare. Converrà dunque che il genere umano al suo cospetto si taccia? Non sarebbe permesso di sollevar la voce contro i suoi paradossi, e tacciare di assurdità ciò che realmente offende il senso comune, urtando di fronte le idee più comunemente adottate, ed autorizzate dall' unanime consenso dei savj di tutti i tempi, e di tutti i luoghi? Lo stesso autore ha l' equità di convenirne, e di non aversela a male se si confutino i suoi libri, purchè non si prenda di mira la sua persona.

Era questo il metodo degli antichi scolastici: Discutevano essi le opinioni de' loro avversarj, le confutavano, caratterizzandole come più lor piaceva, ma si astenevano da qualunque personalità.

In fatti bisogna distinguere la qualità dell' uomo da quella di scrittore ; può il medesimo uomo essere regolarissimo nella sua condotta , e pernicioso ne' suoi scritti , ed in tal caso sarebbe egualmente contro l' equità il volere o screditarne la condotta a cagione de' suoi scritti , o giustificarne gli scritti a cagione della condotta . Cicerone *ce ne fornisce un esempio nella maniera colla quale confuta quelli che opponevano i costumi di Epicuro per servir di apologìa alla sua dottrina . Non trattasi fra di noi , diceva* Cicerone , *di sapere come Epicuro ha vissuto , ma come deve vivere ogni uomo , che sulla sua dottrina vorrà regolare la sua vita . Ed è questo appunto ciò che un particolare deve arrogarsi nelle dispute . Le personalità non contribuirono giammai allo schiarimento della verità . Passo ora ad alcune osservazioni sul contenuto di questi ragionamenti .*

Un autore bastantemente conosciuto rimprovera a Bossuet *di aver esposto nella sua politica alcune massime , le quali farebbero supporre esser lo stato di natura uno stato di guerra .* Io son persuaso , *egli soggiunge ,* che se il virtuoso vescovo di Meaux avesse preveduto questa conseguenza , si sarebbe diversamente spiegato . *Peraltro potrìa qui esservi un mal inteso . Fare della natura uno stato di guerra per una con-*

seguenza di un preteso diritto illimitato di tutti su tutte le cose, che arma ogni uomo contro l' altro, e confonde il diritto colla forza, sarìa lo stesso che ricadere nell' orribile sistema di Hobbes *distruttore di qualunque affezione sociale e di ogni idea di moralità*. Bossuet *senza dubbio conosceva quel sistema, e se questo Vescovo non meno illuminato che virtuoso non ha preveduto che un tal sistema fosse una conseguenza de' suoi principj, è perchè in fatti i suoi principj non conducono a questo in verun modo.. Ma il pretendere che lo stato di guerra s' introdurrebbe assai facilmente nello stato di natura non per mancanza di ogni regola morale, e di ogni sociale inclinazione, ma per una conseguenza della gare, delle rivalità delle passioni, e dei particolari interessi; l' esperienza lo conferma, ed è questo un principio sul quale il maggior numero degli scrittori si fonda per istabilire la necessità del governo civile*. Bossuet *ha preveduto questa conseguenza, egli l' ha espressa, e chiarissimamente contestata* (3). Nulla avvi, *egli dice*, di più sociabile dell' uomo, per sua natura, nè di più intrattabile, o di più insociabile per la depravazione; *ed in altro luogo:*

(3) Polit. lib. 1. art. 2. prop. 2.

Da tutto ciò risulta che non vi è stato peggiore di quello dell'anarchìa, cioè a dire dello stato ove non trovasi nè governo, nè autorità. Ove ognuno può fare ciò che vuole, niuno fa ciò che vuole; ove nessuno è padrone, e tutti sono padroni: ove sono tutti padroni, e tutti schiavi. *Gli antichi scrittori di morale, e di politica hanno parlato allo stesso modo. Il celebre abate* Genovesi (1) *l' ha detto in appresso*: Hobbes *ha avuto torto di asserire che per* diritto *di natura gli uomini sono in uno stato di guerra: se parlava del* fatto, *avea ragione. Ed a norma di tanti illustri scrittori si è parlato in questi ragionamenti dei disordini dell' anarchìa, in cui si troverà smascherato il sistema di Hobbes, ed ampiamente confutato.*

M. Hume (2) *osserva, che la parola di* amor proprio *ha un significato vago, ed indeterminato, e che si adopera solo per esprimere l' amor di se stesso, come altresì la voce* orgoglio, *e* vanità. *Dal che risulta, egli aggiunge, una gran confusione negli scritti di parecchi moralisti. Ad evitare questa confusione l' autore crede dover*

(1) Econom. civ. p. I. §. 36.

(2) Saggi di Morale Sez. VI.

avvertire che per l' amore di se stesso *di cui ha parlato nel corso di quest' opera, non intende egli già (come si vedrà dall' essersi sufficientemente spiegato) quell' amor proprio, il quale fa sì che uno ripieghi lo sguardo unicamente sopra se stesso, e che non si abbia altro in mira, se non se stesso in tutto ciò che si fa: ma ch' egli intende l' amore della felicità in generale, amore naturale come tutti i moralisti ne convengono, e che diviene il principio delle determinazioni particolari colle quali si attacca l' uomo a differenti beni. L' autore ha procurato di spargere qualche lume sulla differenza dell' amor gratuito; e dell' amore interessato, materia ben difficile a volerla spiegare filosoficamente, e sulla quale lo stesso* Bossuet *par che abbia lasciato qualche cosa da svilupparsi.*

Trattando della necessità della religione rivelata per il bene istesso della società, ci siamo alquanto distesi nel rilevare il vantaggio della morale del cristianesimo sopra la falsa filosofia degl' increduli. Non potrebbe dissimularsi, *dice uno dei più illustri filosofi del secolo* (1), che i principj del cristianesimo siano in oggi indecente-

(1) Mel. Tom. 4. pag. 326.

mente attaccati da un gran numero di scritti. È ben vero, (*continua egli a dire*), che la maniera con cui ordinariamente ciò si fa, è capacissima di rassicurare quei che potessero essere spaventati da tali attacchi; il desiderio di non aver più freno nelle passioni, la vanità di non pensare, come la moltitudine, han prodotto (più ancor dell' illusione de' sofismi) un gran numero d' increduli, i quali, secondo l' espressione di Montaigne, procurano essere peggiori di quel che possono. *Indarno questi scrittori affettano di adornarsi col nome di filosofi. I veri filosofi non ne fanno pompa*: nulla in oggi di più facile che l' acquistare il nome di filosofo (*Enciclop. art. filosof.*). Ma questo nome in verun modo appartiene a coloro in cui la libertà di pensare tiene luogo di ragionamento, e che si reputano come i soli veri filosofi, perchè hanno osato di rovesciare i limiti sacri basati dalla religione. *Pertanto nel combattere contro gl' increduli, i quali si onorano di un titolo che essi non meritano, non abbiam preteso di attaccare coloro che arricchiscono la filosofia con le loro utili produzioni, e che facendo entrar ne' loro scritti la religione naturale, avvertono* che ella non è sufficiente. *Così appunto un illustre scrittore parlando dell' immortalità dell' anima, come di una verità metafisica, la quale più*

d' ogni altra c' interessa dopo l' esistenza di Dio, osserva che questa verità appartiene ad un tempo stesso, e alla filosofia, ed alla rivelazione; e dopo averne indicate le prove solidissime che ne fornisce la ragione, aggiunge che l' impenetrabilità degli eterni decreti, ci lascerebbe in una specie d' incertezza, riguardo a questo importantissimo oggetto, se la religione rivelata non venisse in soccorso de' nostri lumi, non già per supplirvi interamente, ma per aggiungere ciò che loro manca. È dunque opporsi alla filosofia l' applicarsi a provare la necessità della rivelazione?

Parlando degli antichi governi, si è citato l' impero della Cina, come il più antico di cui la storia profana faccia menzione. Questa però non è se non una proposizione incidente proferita senza pregiudizio dell' anteriorità che gli Egizj, o altri popoli, potrebbero attribuirsi. Per la mira dell' autore è sufficiente che il governo della Cina sia realmente uno dei più antichi, ciò che nessuno contrasta.

Lo scopo generale dell'opera è quello d' inspirare sentimenti di unione, di concordia, e di pace, e di nobilitare coll' esercizio delle virtù sociali una comunicazione necessaria all' uomo che non gli diviene pesante se non quando sul dove-

re prevale l' interesse. Se obbiettasi (come sopra la materia del lusso) che è vana intrapresa il voler riformare tutti gli abusi che nascono dalla cupidigia, risponderò che ciò mi è noto, ma sò altresì che l' istruzione ha qualche forza sugli animi, ed ancorchè un libro altro effetto non producesse che quello d' impegnare un solo uomo a preferire un atto di beneficenza illuminata ad una passione d' interesse, o di vanità, non dovrebbe alcuno pentirsi di aver contribuito ad un solo atto di virtù.

INDICE

RAGIONAMENTO I.

L' UOMO E' NATO PER LA SOCIETA'

Un celebre scrittore introduce a parlare un Persiano in questa guisa (*lett. 94.*). *Non ho udito parlar giammai del pubblico diritto, che non siasi incominciato dal far diligente ricerca qual sia l' origine delle società. Se gli uomini non ne formassero ; se scambievolmente si abbandonassero, e gli uni fuggissero la compagnia degli altri bisognerebbe domandarne la ragione, e cercare il perchè vivono fra lor separati. Ma essi nascono insieme collegati, un figlio è nato presso il suo genitore, e vi rimane. Ecco la società, è l' origine della società.*

Bisogna confessare, che questo Persiano parla più assennatamente di un gran numero di filosofi moderni, i quali contro il sentimento della natura, contro i lumi della ragione, contro le testimonianze dell' esperienza pensano che gli uomini siano nati per odiarsi, e per isfuggirsi scambievolmente; e riguardano la società o come un effetto del timore, o come un principio di corruttela.

Lo stato di famiglia è uno stato di società, e questa società è certamente conforme alle mire della natura.

E' forse il timore, è forse l'odio, o non piuttosto un' inclinazione naturale quella che spinge i due sessi ad unirsi fra loro per la conservazione dell' uman genere? Si getti uno sguardo sopra tutta la superficie della terra in tutti i tempi, e vedrassi da per tutto stabilito, e rispettato il vincolo conjugale; ovunque una sottigliezza di corruttela non abbia spento i sentimenti della natura, questa unione è seguita da un attaccamento durevole, e permanente, che induce i conjugi ad ajutarsi, e soccorrersi vicendevolmente.

I nodi di questo vincolo si costringono ognora più mediante i frutti che ne nascono. Quella dolce soddisfazione che un padre, ed una madre provano nel contemplare se medesimi, e nel vedersi rivivere ne' loro figli, quel trasporto di tenerezza, e di sensibilità, che fa loro bramare sì ardentemente la loro conservazione, ed il loro ben essere, non possono fare a meno di non ravvivare la confidenza, e gli affetti, che gli tiene uniti nelle cure che loro compartono.

E' forse necessario il quì riferire i discorsi insensati di un preteso filosofo, il quale non arrossisce di affermare, che nel primitivo stato di na-

tura (*Discorso dell' ineg. pag. 47.*) l' uomo, e la donna si lasciavano tostochè si erano scontrati *che la madre allattava da principio i suoi figli pel suo proprio bisogno*, e poscia perchè l' abitudine glie li rendeva cari; ma che questi *acquistata appena la forza di cercare da se medesimi il loro nutrimento*, abbandonavano tosto la loro madre.

Come! una madre, la quale per la prima volta stringe fra le sue braccia il proprio figlio, potrebbe vederlo, ed abbracciarlo senza esserne intenerita! Il suo cuore non le dirà nulla? Niun' altra cosa vedrà essa nel frutto delle sue viscere se non un mobile atto ad isgravarla da un peso molesto! Prima di affezionarsi al suo figlio è d' uopo attendere che l' abitudine glie lo renda caro: questa stessa abitudine non avrà ella la forza di affezionare il figlio a sua madre; e questo attende solo il momento propizio di aver acquistate bastevoli forze per ispiccarsi dalle braccia materne, *e gire in traccia del nutrimento*. Da quel momento la madre diviene per lui un essere indifferente al pari di un albero che non dà più frutto, l' abbandona senza dispiacere, e se ne dimentica per sempre! E può darsi in natura un mostro siffatto, che ad una sì orrida pittura volesse riconoscere se stesso? E non è questo un degradar la ragione ono-

rando del nome di filosofia vaneggiamenti che oltraggiano ad un tempo l'umanità, e la natura?

O filosofi che inviate i vostri figli in cerca del nutrimento, se il vostro sistema fosse vero, la natura nulla avrebbe inserito nel cuor di un padre verso i proprj figli, avendoli destinati ad essergli eternamente estranei. Riducetevi alla memoria quel padre sì savio, e sì rispettabile, da cui vi gloriate di trarre i vostri natali, osereste voi tenere innanzi a lui discorsi così oltraggianti la sua tenerezza? Il suo cuore oppresso e ferito profondamente dal dolore, confonderebbe co' suoi fremiti la vostra ingratitudine, v' imporrebbe silenzio, e vi costringerebbe a confessare, che una dolce e forte impressione della natura è quella che spinge un padre ad amare i proprj figli.

Vana obbiezione contro questa naturale impressione sarebbero i funesti esempj di alcuni padri e di alcune madri, che non temono di sagrificare la conservazione de' loro figli ad una passione d'interesse, al timore della povertà, e dell' infamia. Sarebbe questo un cattivo ragionamento. Il cuore umano è spesso combattuto da varj movimenti che lo sospingono verso differenti oggetti cui ama, e desidera, ma che nello stesso tempo non può possedere; di queste due inclinazioni

l' una all'altra cede. Si dirà perciò che la prima non esiste?

Una prova del contrario n' è il conflitto. L' avaro per timore di naufragare getta in mare i suoi tesori. L'avaro non ama dunque il suo danaro? Si sono veduti altri avari porre a rischio la loro vita per conservare le loro ricchezze; dunque l'amore della vita non deriva da una impressione di natura! Si dirà in fine che l' uomo naturalmente non ama la libertà perchè furono veduti degli uomini che preferirono la schiavitù alla morte! Ho insistito su questo paralogismo sebbene di pochissima forza, perchè tal viziosa maniera di ragionare è assai comune, ed è non pertanto la sorgente di un numero infinito di errori perniciosi, i quali s'introducono ne' libri, e ne' discorsi, che si ascoltano colla maggior avidità.

Lasciamo lo spirito che travia, e torniamo alla ragione: l' unione conjugale è d' istituzione naturale per la conservazione del genere umano.

Venuti appena alla luce perirebbero i figli, se coloro che han dato loro l'essere, non si prendessero cura di conservarglielo. Se la voce della natura potesse essere soffocata dal sussurrare di una falsa filosofia, questo stato di debolezza, e d' impotenza, in cui sono i fanciulli, non ci lascerebbe egli dubitare, che la natura non abbia sup-

plito alla loro indigenza coll' ispirare al padre, ed alla madre il più vivo interesse pei frutti della loro unione?

Ma l' educazione conforme alle mire della natura, non si limita a dare il latte ad un fanciullo, fino a tanto che abbia egli sufficienti forze *per procacciarsi il nutrimento*.

Non se l' abbia a male l' autore dell' Emilio se gli fo osservare, che l' educazione dei lupicini non è quella che conviene all' umana specie. Nello stato il più semplice, ed il più agreste è necessario che il figlio per lungo tempo sia unito al padre ed alla madre, per le necessità più indispensabili della vita. Egli medesimo confessa che l' uomo non ha istinto particolare, come ogni specie fra le bestie ha il suo proprio, ma che gode il vantaggio di poterseli tutti appropriare (*p.* 13.) osservando, ed imitando l' industria degli altri animali. Dovendo adunque l' uomo supplire all' istinto, che gli manca per mezzo dell' osservazione, ed imitazione, ha bisogno di una specie di arte, per quanto informe si voglia immaginare, a fine di conoscere i mezzi, onde provvedere al suo nutrimento, alla sua difesa, ed alla sua conservazione, arte che non può acquistarsi se non coll' esperienza, e colla riflessione. Questa esperienza

non deve essere troppo tarda, altrimenti l'Uomo perirebbe prima d'aver appresa l'arte del vivere.

È d'uopo che impari per tempo a distinguere le piante alimentatrici e salubri, da' vegetabili nocivi che avvelenano, impari a conoscere i tempi, ed i luoghi proprj, alla caccia o alla pesca, a distinguere le bestie feroci da cui convien fuggire, o contro cui fa d'uopo combattere, dagli animali mansueti o pacifici, a' quali può l'uomo appressarsi impunemente, a porre in serbo, e conservare le provviste per le stagioni ingrate che nulla producono. Sfornito di queste cognizioni che mai diverrà il fanciullo bruto, che l'autore dell'Emilio invia al pascolo? Eccolo che s'interna nei boschi, solo, senz'ajuto, e senza sostegno. Non avendo letto l'opera dell'Emilio non valuta affatto l'indipendenza che l'accompagna, ignora che s'invidia la sua sorte, e che la libertà di cui gode lo pone al di sopra di tutti i monarchi dell'universo: astretto dalla fame non sente che la sua miseria e la difficoltà di contendere agli animali immondi le prime ghiande che trova: il suo sonno è interrotto dalle grida spaventevoli degli animali de'boschi, si leva per un terrore improvviso, si abbandona precipitosamente alla fuga, e va a cadere nella gola del primo lupo affamato che incontra. Tal sarebbe la condizione dell'uman ge-

nere, se i nostri nuovi Prometei potessero dare l'essere, e la vita ai fantasmi della loro immaginazione; ma la saggia natura ha seguito un altro andamento. Lungi dall'applicare nelle opere sue una sterile indipendenza, la quale tenderebbe ad isolar ogni cosa, ha cercato piuttosto di ravvicinare tutti gli esseri fra loro, ad assoggettarli, ed a tenerli in equilibrio per mezzo de' legami di una mutua dipendenza; a fine di conservarli nell'ordine, e farli concorrere all'armonia, ed al bene generale dell'universo.

L'autore ammete altresì (*p.* 30.) che la natura non è il solo agente nelle umane operazioni, come nelle operazioni del bruto, che questo sceglie, e rigetta le cose per istinto, laddove l'uomo si determina ad operare per un atto libero della sua volontà, il quale talora lo fa allootanare dalla retta norma delle azioni eziandio a suo danno. Ora è certo che ogni determinazione della volontà suppone una deliberazione sui diversi oggetti che si presentano. Per non allootanarsi dalla regola a suo pregiudizio fa di mestieri misurare i vantaggi, e gl'inconvenienti, paragonare fra loro le diverse azioni, e i loro effetti, e bilanciare l'attrattiva di un piacere seducente colla previsione delle funeste conseguenze, che ne possono derivare. Questa cognizione, tanto necessaria, mancherebbe

ad ogni individuo, isolato fino dalla sua infanzia: prova palpabile del bisogno che hanno i fanciulli adulti d'istruirsi lungo tempo mediante le lezioni, e gli esempj dei loro parenti, circa i bisogni i più indispensabili della vita animale.

Per tal maniera la voce del sentimento, e l'esperienza del bisogno rendono giustizia alla natural tenerezza dei padri, e delle madri verso i loro figli, ed è questa una testimonianza luminosa invincibile, superiore ai sofismi, ed ai cavilli de' cuori guasti, e delle menti corrotte. Ma questa natura benefica che ha posto ne' padri, e nelle madri un principio di tenerezza cotanto attivo per sovvenire all'indigenza, non avrà poi inserito nel cuore de' figli alcun contracambio di affetto rispetto a coloro da cui han ricevuto la vita?

Diremo ch' ella abbia assolutamente voluto che l'uomo fosse un animale solitario, destinato a menar intera la sua vita senza scontrarsi forse neppur due volte col suo simile, e senza conoscersi; o favellarsi (p. 44.). L'avrebbe ella sul declinar dell'età lasciato in preda alle malattie, ed ai pericoli della vecchiaja, languente in un'orrida solitudine ed in un abbandono universale, in preda agli orrori della fame, ed agl'insulti delle belve feroci senza speranza di ottener soccorso alcu-

no dai suoi simili, neppure da quei che a lui debbon la vita? È dunque questo il procedere della natura! O tetro ragionatore, o per dir meglio uomo dabbene che vorreste non esserlo, ponete da un lato per pochi momenti la vostra trista filosofia, richiamate alla memoria i primi anni dell' età vostra: quali erano in quel tempo i vostri sentimenti verso quel padre adorato, di cui parlate ancora con tenerezza! Forse che solo a forza di considerazioni, e d'impulsi a voi estranei siete voi giunto a far forza a voi stesso per amarlo, ed usargli rispetto? Non avete voi sentito nascere in cuor vostro questi teneri affetti senz'esservi spinto d'altra parte, e non vi saria stato mestieri di far anzi a voi stesso violenza per ispegnerne la vivezza, e l'ardore?

Rivolgete i vostri passi a quelle scoscese montagne ove l'antica semplicità non è stata ancora alterata dagli stranieri costumi. Uomini rozzi abitanti entro rustici casolari vi mostreranno che cosa sia una famiglia raccolta insieme per impulso della natura: genitori che adorano i loro figli, figli affezionati a' loro genitori, fratelli che amano, giovani robusti che trovano il guiderdone più gradito delle loro fatiche nella sussistenza, e nel sollievo che li pongono in istato di fornire il biso-

gnevole a chi diè loro la vita; osservate quel giovane nel fiore dell'età pieno di ardire, e di fuoco che senza lagnarsi, e brontolare riceve le riprensioni, e le percosse da un vecchio curvo sotto il peso degli anni. I suoi occhi fissi, e scintillanti, l'aria del suo volto, dolente ed agitata, il contegno sconcertato della sua persona, tutto palesa in lui una collera repressa, che non osa di prorompere. Ch'è mai ciò che lo rattiene, e direi quasi incatena? Ah! se qualsivoglia altri fuori del padre suo ardisse pur minacciarlo! Ma egli è suo padre, e tutto cede all' impressione del rispetto che tal nome ispira, colla sua sommessione il disarma, e bacia giulivo oltremodo la mano che lo ha percosso. Consideriamo i fanciulli nell' atto di conversare fra di loro: Qual premura non mostrano essi per vedersi, e ragunarsi insieme? Date ad un bambolo qual mai si voglia trastullo, egli lasciato solo, non si divertirà mai tanto quanto se fosse unito a suoi compagni. La contrarietà de' loro capricci li pone talora in discordia come avviene eziandio fra gli uomini, ma l' inclinazione naturale torna ben presto ad aver in essi il suo predominio: i risentimenti si placano; ed eccoli stretti in amicizia come dianzi, ed il più doloroso castigo che potrebbesi loro dare sarebbe il tenerli lungo tempo separati.

Godono i fanciulli di vivere insieme, e san porre una specie di ordine ne' loro divertimenti che li rende loro più aggradevoli, e gustosi; è lor diletto imitare ciò che veggono fare di più serio: chi potrebbe non ravvisare in queste prime scintille della ragione, e del gusto, nel principio d'imitazione, l'origine di quella tendenza che spinge gli uomini alla società? Sì, è un' impressione naturale quella che induce i fanciulli a ragunarsi insieme per eseguire una corsa, o una danza; ognuno è incaricato della sua parte. Date un poco più di solidità allo spirito, un poco più di gravità alla cosa, un poco più d'importanza ai loro esercizj, o (per dirlo in una parola) date loro il tempo di crescere, e che l'età maturi le loro facoltà, ed ecco bella, e formata la società. Ovunque gli uomini trovano terre che si presentano a loro sguardi, una sola famiglia diviene ben presto un semenzajo di nuove famiglie, le quali si aumentano di luogo in luogo, e formano in fine non solo borgate, ma intere popolazioni. L'impossibilità di vivere sotto uno stesso tetto le costringe a separarsi per cercare nuove abitazioni; questa separazione non è già l'effetto di una forza repulsiva, che li spinge ad odiarsi, e sfuggirsi scambievolmente. Invano si cercherebbe nelle prime impressioni della natura questo principio di repulsione.

Esso non s' insinua, nè si manifesta se non nelle particolari circostanze, ove l' opposizione degl' interessi eccita la gelosia, e la gara. Concludiamo adunque che il Persiano ha ben ragione, quando afferma che gli uomini nascono stretti gli uni cogli altri, ecco la società, ed il principio della società.

Profittiamo ancora di alcune riflessioni dell' autore dell' Emilio per rovesciar il suo sistema antisociale: *io non credo*, egli dice (*p. 68.*), *dover temere veruna contradizione nell' accordar che fo all' uomo quella sola virtù, cui sia stato forzato ad ammettere il detrattor più maledico delle umane virtù* (*M. de Mandeville, autore della favola delle api*). *Parlo della compassione, disposizione convenevole ad esseri cotanto deboli, e soggetti a tanti mali, quanto siam noi; virtù tanto più generale, e tanto più utile all' uomo, quanto che precede in lui l' uso di ogni riflessione*. Egli soggiunge, *che Mandeville non si è avveduto* (*p. 71.*) *che da questa sola qualità derivano tutte le virtù sociali ch' egli vuole contendere agli uomini: infatti che è mai la generosità, la clemenza, l' umanità se non la compassione applicata ai deboli, ai colpevoli, o alla specie umana in generale? La cordialità, e l' amicizia sono, a ben considerare, effetti di*

una compassione costante fissata sopra un oggetto particolare, giacchè desiderare che alcuno non soffra, qual altra cosa è se non desiderare che egli sia felice? Stà bene. Tuttavia l' autore dell' Emilio asserisce altrove che la natura ha prescritto (*p.* 22.) all' uomo una maniera di vivere solitaria, e selvaggia; che in questa maniera naturale di vivere (*p.* 44.), gli uomini non avendo nè domicilio fisso, nè bisogno alcuno fra loro si scontrerebbero forse appena due volte nella loro vita senza conoscersi, e senza favellarsi: che inoltre dalla poca cura che (*p.* 60) nel ravvicinare gli uomini per gli bisogni scambievoli, ha preso la natura, si conosce chiaramente quanto poco abbia essa preparato la loro sociabilità, e quanto poco vi abbia contribuito del suo in tutto ciò che essi hanno fatto per istabilirne i legami: Ora ecco ciò che non va più bene? E che! la natura ha scolpito nel cuor di tutti la compassione, virtù preziosa, che tende ad affezionar l' uomo ai suoi simili; e la natura ha prescritto all' uomo una maniera di vivere solitaria e selvaggia! Questa compassione scolpita dalla natura in tutti i cuori è il germe di tutte le virtù sociali, e la natura nulla ha fatto per preparare gli uomini alla sociabilità: la compassione è una disposizione convenevole ad esseri così deboli, e soggetti a tanti mali quanto

lo siamo noi, e l'uomo uscendo dalle mani della natura è un essere sufficiente a se stesso (*p. 85.*) e niun bisogno ha dei suoi simili! Da una parte voi mostrate in qual maniera la compassione identifichi ogni uomo coll'altro (*p. 72.*); ed accusate la filosofia perchè lo rende isolato. Dall' altra è *impossibile l' immaginare*, voi dite, *perchè mai* (*p. 61.*) *nel primitivo stato di natura un uomo avrebbe più tosto bisogno di un altro di quel che lo abbia una scimia, o un lupo del suo simile; nè supposto questo bisogno, qual motivo potrebbe impegnare l' altro a provvedervi;* ma la commiserazione impressa dalla natura nel cuore dell' uomo non si trova essa nel primitivo stato ove egli esce dalle mani della natura? eppur giunti ancora non siamo al colmo delle assurdità: anche le scimie e i lupi vanno tal volta in frotta: ma l' uomo nel primitivo stato vivrebbe un secolo senza incontrare forse due volte in vita sua il suo simile. Ove trovare un animale più isolato? gettiam pur nelle fiamme tutti i dizionarj, se questo modo di favellare non è quello che chiamasi irragionevole.

Concludiamo dunque che se la natura ha posto la commiserazione nell' uomo, lo ha fatto perchè ha voluto affezionare ogni uomo verso i suoi simili, e sovvenire alla debolezza e all' indigenza

d'ogni individuo serbando per lui una risorza nel cuor di tutti gli altri. Se la commiserazione è la cagione di tutte le virtù sociali, concludiamo che la mira della natura è stata quella di far risplendere l'esercizio di queste virtù nel commercio reciproco de' doveri, e de' bisogni, lochè forma il vincolo della società: concludiamo in fine che la natura disapprova la temeraria presunzione dell' atomo orgoglioso, il quale osasse dire; di nessuno ho bisogno: io sono bastevole a me medesimo. *Evvi*, dice l' autore dell' Emilio, *un' altra qualità* (*p. 32.*) *molto specifica che distingue l' uomo dal rimanente degli animali, e sulla quale non può esservi contesa; è questa la facoltà di perfezionarsi, facoltà che coll' ajuto delle circostanze sviluppa successivamente tutte le altre, e risiede in noi tanto nella specie, che nell' individuo, laddove un altro animale, scorsi appena pochi mesi, è ciò che sarà durante la sua vita, e la sua specie scorsi mille anni, è ciò che essa era nel primo di questi mille anni.*

Questa qualità, la quale dicesi perfettibilità, non alberga infatti che nel sol uomo, in cui vi risiede in una maniera tanto superiore alle gradazioni le quali osservansi nelle altre specie, che è per se sola sufficiente a stabilire una differenza essenziale, e come dice l' autore, oltre-

modo specifica fra l' uomo, e la bestia. La perfettibilità innalza l'uomo dall'essere sensibile all'essere intelligibile; cangiamento che ha luogo soltanto nell' uomo, ed è sufficiente per se solo a mostrare qual sia l' eccellenza della natura umana sopra tutti gli altri animali. Ora la perfettibilità somministra una prova altrettanto semplice che concludente dell' impressione naturale, la quale spinge gli uomini alla società. La perfettibilità è un principio di socialità, la natura ha dato all' uomo la perfettibilità, dunque ha dato all' uomo un principio di socialità. E' vero che appresso soggiunge che l' uomo naturale non ha ricevuto se non in *potenza* la perfettibilità, che le virtù sociali, e le altre facoltà non poteano giammai svilupparsi da se medesime, ed aveano bisogno perciò del concorso fortuito di varie cagioni straniere, che potevano non nascere, e senza le quali sarebbe rimasto eternamente nella sua primitiva condizione. Chi non direbbe che l' autore cerca di offuscare ora una verità, la quale non ha potuto negare dianzi? Se l' uomo ha ricevuto in *potenza* la perfettibilità, ciò fu, perchè l' uman genere non potea nella sua totalità sussistere privo delle circostanze, mediante le quali, tal potenza si esercita, e si sviluppa. Noi abbiamo veduto che lo stato di famiglia è naturalissimo al-

l' uomo: altro non vi bisogna per mettere in esercizio la perfettibilità, e le virtù sociali che l' accompagnano come la benevolenza, l' amicizia, la gratitudine, ed il rispetto, la commiserazione, la pazienza, la giustizia, la fedeltà. Non sarebbe egli assurdo il credere che la natura avesse collocato nella specie umana, ed in ogni individuo, una *proprietà specifica oltremodo*, cioè a dire essenzialmente inerente alla struttura dell' uomo, il cui sviluppo però dovesse dipendere da un concorso di circostanze, le quali giammai non potessero nascere? Gli orsi sono anche oggidì quel ch' erano mille anni fa: ma potrebbe avvenire che le circostanze, da cui dipende lo sviluppo della loro perfettibilità non fossero ancor nate; non disperiamo di nulla; forse queste circostanze un giorno nasceranno; gli orsi diverranno ragionatori, e dà loro parti si osserveranno leggiadrissimi sistemi.

La natura ha collocato ne' semi un principio di vegetazione, il quale per isvilupparsi ha bisogno de' sughi della terra, e dell' azione del sole, e perciò in tal guisa ha ella distribuito le piante, che vi saranno in ogni tempo de' semi, i quali da cause naturali, ed intimamente collegate insieme, saranno sparsi sulla superficie della terra per ricevervi l' alimento, e l' accrescimento. Sebbene lo sviluppo di tal principio di vegetazione dipen-

da dall'azione di altro principio esteriore; tuttavia niun filosofo dirà mai che ei dipenda dal concorso fortuito delle circostanze, le quali potevano non esistere; si spezzerebbe per tal guisa la catena degli esseri. Nella stessa maniera dee dirsi, che se la natura ha posta la perfettibilità nella specie umana, ed in ogni individuo, come una qualità molto specifica, ciò fu perchè l'uman genere era fatto per trovarsi nelle precise circostanze che dovevano sviluppare questa potenza. Senza una tal relazione diretta ed immediata, la natura non avrebbe mai concessa la perfettibilità all'uomo, siccome non l'ha concessa alle tartarughe, ed alle lumache.

Qual fiducia potrà dunque aversi ne' raziocinj dell'autore, se è dimostrato, che secondo i suoi proprj principj, le circostanze dalle quali deriva il primo esercizio della perfettibilità, sono inseparabilmente connesse colla primitiva condizione dell'uomo, anche nello stato il più selvaggio ed agreste? Tuttavia non vi è cosa più facile. A suo parere deve l'uomo in questo primitivo stato, supplire all'istinto che gli manca, per mezzo dell'osservazione, ed imitazione dell'industria degli altri animali. Peraltro dicendosi osservazione ed imitazione si viene a dire un'attenzione continuata dello spirito in considerare taluni oggetti, un risulta-

mento di paragoni, e di riflessioni, e l'applicazione che se ne fa agli usi che altri si propone. Così l'uomo naturale si misura cogli altri animali, paragona le loro forze colla loro agilità, impara a cimentarvisi con esito felice armandosi di sasso, e bastone, e ne' climi freddi si premunisce contro le ingiurie dell' aria scuojando la prima belva che uccide, e cuoprendosi colla sua pelle. Ecco dunque l' aurora del genio, della ragione, e delle arti; la necessità la più indispensabile, è quella che nell' uomo selvaggio fa sprigionare la prima scintilla di quel bel fuoco che illumina, che depura, ed addolcisce l' animo. Sviluppata appena l' intelligenza incomincia a gustar tosto i piaceri di conoscere, ed a sentire la forza che gli danno le sue cognizioni su tutta la natura, per piegarla al suo volere. Qual ostacolo potrebbe arrestarne il progresso nell' umana specie? Simile ad una fiamma che si appiglia a tutto ciò che la circonda, che cresce, e si fortifica coll' unione, e la ripercussione del fuoco che comunica, l' intelligenza umana cerca con un ardore inestinguibile di slanciarsi quasi fuori di se stessa, ed appropiarsi colle sue scoperte tutto ciò che si offre a' suoi sguardi: più che conosce, più s' innalza, ed ingrandisce: signoreggia dall' alto la natura, e le cognizioni che va acquistando le forniscono nuovi

mezzi di sviluppare la sua attività sugli oggetti ch' essa abbraccia per farli servire a' suoi disegni.

Invano adunque pretende l'autore, che il primo uomo, il quale procacciossi delle vesti ed un alloggio, fece cosa poco necessaria, e poco conforme alla natura. Se la natura permette, secondo lui, di scuojare una bestia per cuoprirsi colla sua pelle, perchè dovrà vietare ella stessa che si lavori tal pelle onde renderne l'uso più durevole, più agiato, e più conveniente a quel fine che alcun si propone? Se la natura permette di armarsi di pietre e bastoni per combattere colle bestie feroci, perchè poi vietare i dardi, gli strali, e le spade? L'uomo ha ricevuto in suo retaggio la perfettibilità, come una proprietà distintiva di sua natura; nulla di più conforme alla perfettibilità, quanto il perfezionamento delle arti. La conseguenza si presenta da se stessa, e bisogna rinunziare al buon senso per concludere coll'autore; che il progresso delle arti sia contrario alla natura.

Se l'intelletto umano è capace di conoscere in parte l'ordine, e la bellezza che regna nell'universo, se da questa contemplazione riceve in se un'impressione, ed un'immagine della Sovrana Sapienza, la quale ha spiegato al nostro sguardo questo magnifico spettacolo, se da questa cognizione ch'esso acquista dei disegni, e dell'arte del



Supremo Essere, apprende a conoscerlo, ed a lui s' innalza non sarebbe egli un dichiararsi nemico dell' uman genere chi volesse tenerlo chiuso nelle tenebre, limitato ai bisogni i più materiali, insensibile ai lumi della ragione, ed alle attrattive della verità, vivendo sulla terra un secolo senza conoscere le opere del Creatore, ed i beneficj della provvidenza, lasciando la vita come gli animali senza aver gustata la dolcezza della virtù, e dell' amicizia?

Lo sviluppo della ragione, conseguenza necessaria della perfettibilità naturale all' umana specie, forma un nuovo legame di società fra gli uomini. La ragione è sociale. Ed è nella reciproca corrispondenza, in questo, direi quasi, contraccambio delle idee, e delle cognizioni, cui gli uomini contraggono fra loro, che la ragione s' illumina; si accresce, e si fortifica ognor più. Da ciò deriva quella naturale inclinazione, benchè spesso depravata, di udir sempre cose nuove; da ciò l' insopportabile noja della solitudine, l' attraente piacere della conversazione, e la voglia insaziabile di favellare anche allora che nulla si ha a dire: tuttociò è proprio dell' uomo, e mostra in esso un essere destinato, e naturalmente tendente alla società.

Gli animali non han che il solo grido del sentimento; la parola è nell' uomo, l' espressione del-

l'intelletto, e del pensiero. Che inapprezzabile vantaggio è quello di poter connettere ogni specie d' idea co' segni di convenzione a fin di trasmetterli nell' animo altrui; questa facoltà necessaria, è atta a stringere gli uomini fra loro, è un frutto prezioso della ragione, e risiede solo nell' uomo come una testimonianza convincente della sua destinazione per la società. Non esiste popolo sulla terra che non abbia il suo linguaggio di convenzione; non vi è nazione, non vi è angolo sì recondito del mondo che non se ne giovi per coltivare una specie di commercio, e di associazione; non vi sono barbari, per quanto poveri e disgraziati essi siano, nelle arene meridionali, e ne' ghiacci del Settentrione, che non sentano la superiorità che il linguaggio, e la comunicazione, la quale n' è una conseguenza, dan loro sul rimanente degli animali per domarli, e sottometterli al loro servigio. In questa infinita varietà di linguaggi che parlano i popoli dispersi sulla superficie della terra si fa sentire una voce uniforme, voce costante, ed universale, voce che parte da tutte le contrade, ed in ogni tempo, in una parola, la voce del genere umano che fa testimonianza della società coltivata da tutti i popoli; confessiamo adunque che le declamazioni di un sofista sono assai deboli contro voce sì possente.

Concludo adunque che l' uman genere ha una naturale tendenza alla società, fondata sull' abitudine, il bisogno, e l' inclinazione. La sola espressione di questa verità basta per provarla. La maggior parte degli uomini non la rivocherà mai in dubbio. Nulladimeno ho creduto che fosse vantaggioso discutere ciò che l' immaginazione la più fertile ha saputo inventare contro una verità ch' è di tanto rilievo pel genere umano. Poichè importa moltissimo a tutta la società, che coloro che la formano sappiano ch' essi son nati per questo. Non tutti quelli che leggono possono conoscere a fondo le cose, nè sono in istato di farlo. I sostenitori de' paradossi, i quali godono qualche riputazione, ed acquistano celebrità da persone ingegnose sì, ma lontanissime dalla dirittura della mente, hanno un grandissimo vantaggio sopra lettori superficiali. Se non giungono a persuader totalmente gli errori, fanno almeno dubitare della verità: credesi che essi non avrebbero combattuto certe massime se fossero vere quanto appariscono; credesi che quei genj di mente acutissima abbian veduto difficoltà sfuggite all' uomo del volgo. Era dunque conveniente esporre in un rilevantissimo argomento quali fossero i pensieri, e le riflessioni che gli hanno fatti allontanare dalla comune opinione, lo svelarne l' insussistenza, e la frivolezza,

e il convincere con questo mezzo coloro che vogliono essere disingannati, che questi belli spiriti nulla veggono di più straordinario degli altri, e che se non si pensa come loro, non deriva dal non intenderli, o dal non saper ciò che essi sanno, ma solo perchè si vede chiaramente ch' essi sono nell' inganno.

RAGIONAMENTO II.

DELL' UGUAGLIANZA NATURALE

Io osservo un gran numero di scrittori che parlano dell' uguaglianza che la natura ha posta tra gli uomini, e pochi che la definiscono.

Tutti gli alberi sono ugualmente alberi, ma tutti gli alberi sono forse eguali?

Per tal ragione la dimanda che si fa dell' uguaglianza offre due aspetti, che molto rileva non confondere fra loro.

Tutti gli uomini sonò egualmente uomini, e partecipano tutti della stessa natura, e della stessa origine.

La dignità della natura umana, e la sua superiorità sul rimanente degli animali è la stessa in tutti. Questa uguaglianza è inalterabile, e sussiste ad onta delle distinzioni, che può introdurre l' ordine civile. In questo senso l'ultimo fra gli schiavi è eguale ai Rè. Il più assoluto Monarca che non volesse riconoscere questa uguaglianza, e che avesse maggiore stima di se per la qualità di Monarca che per la qualità di uomo, mostrerebbe un' anima vile, e scemerebbe la sua dignità. Perciò, non

ostante le distinzioni introdotte dall' ordine civile ogni uomo deve rispettare in ogni altro il suo simile, ed il suo eguale.

Per questa cagione tutti gli uomini recano nascendo un egual diritto alla loro sussistenza, alla conservazione della loro vita, e delle loro membra, al libero uso delle facoltà, di cui la natura li ha provveduti, conforme alla loro destinazione.

Segue da ciò che nello stato di natura gli uomini non nascono nè padroni, nè schiavi, nè nobili, nè plebei, nè più ricchi, nè più poveri, giacchè la natura niuna divisione ha fatto, offrendo a tutti in comune le sue produzioni, e le sue ricchezze.

Ma si domanda se pel diritto di natura siano gli uomini egualmente indipendenti?

Il fatto il più invariabile, ed il più universale dee risolvere un tale quesito. Tutti gli uomini nascono fanciulli, e tutti i fanciulli nascono nella dipendenza da' loro padri, e dalle loro madri. Questa dipendenza non è fondata unicamente sulla debolezza degli uni, e sulla forza degli altri. Un fanciullo non dipende da suo padre nella stessa guisa che dipenderebbe un giovane da un assassino che l' avesse rapito per farselo schiavo. V' è un sentimento naturale, che induce i padri e le madri ad aver cura dell' educazione de' loro

figli ; educazione che abbraccia non solo le cure necessarie per farli vivere, ma altresì gli ammaestramenti convenevoli per insegnar loro a ben vivere. Questa educazione così conforme alla natura; non lo è meno alla ragione.

Si lodano i padri che educano bene i loro figli; si biasimano coloro che non ne prendon cura. Questo dovere è contestato dall' unanime sentimento di tutti gli Uomini, ed in materia di sentimento, il giudizio del genere umano deve prevalere nella mente dei saggi a tutte le sottigliezze dei sofisti.

Se è dovere dei padri, e delle madri educare i loro figli, essi dunque hanno il diritto di educarli, cioè a dire, di governarli, istruirli, e correggerli. Può un fanciullo indocile nell'età di otto, o dieci anni, per un effetto di follia, immaginarsi d'essere in istato di sapersi regolare da se stesso, e da se medesimo provvedere ai proprj bisogni? Chi oserebbe tacciar da tiranno il padre di lui se ricusasse di abbandonare questo figlio ai suoi capricci, e suo malgrado lo ritenesse presso di se? Un padre che osservò nel figlio suo le prime inclinazioni di un carattere tendente alla violenza, alla crudeltà, alla infingardaggine, al dissipamento; si dirà che agisca contro la natura, e contro la ragione, se fa uso di riprensioni, minaccie, e

castighi per contenerlo, e moderarlo? Ecco dunque una superiorità da una parte, una subordinazione dall'altra, stabilita sull'ordine della natura, ed approvata dalla ragione.

Non bisogna credere che i vincoli del reciproco affetto che stringono i padri ai figli, altro oggetto non abbiano se non quello di provvedere ai bisogni indispensabili dell'infanzia, e della vecchiaja. Potrà l'uomo avvilirsi quanto si voglia, ma il più cavilloso sofista non potrebbe mai negare che l'uomo non abbia in se, a preferenza degli altri animali, una sostanza spirituale, ed intelligente, capace di cogliere nel vero, e di sentire il pregio delle virtù sociali. Gli sforzi d'ingegno che fa il sofista per deprimersi sono di lunga mano superiori all'intelligenza delle bestie, e più che sono speciosi i suoi ragionamenti, più distruggono quello che egli si sforza di provare. In una parola il potere di conoscere e di gustare la verità e la virtù, è propria dell'uomo, e non delle bestie. Per lo che le leggi della società nell'uomo non possono esser limitate ai bisogni, ed alle funzioni meramente animali, senza di che nulla in questa società vi sarebbe che corrispondesse all'intelligenza, ed alla ragione, cioè a dire, a quello che vi è di più sociale nell'uomo, e che spinge di sua natura ad una più stretta comunicazione.

Se i Galilei, i Kepler, i Newton avessero potuto vivere sulla terra scevri dai bisogni del corpo, e come puri spiriti, noi concepiamo per altro che questi spiriti, avrebbero cercato ad unirsi, ed a ravvicinarsi vicendevolmente per comunicarsi le loro idee. In tutti gli uomini accade altrettanto; per poco rilevanti che siano, o che appariscano gli oggetti, sui quali essi esercitano la loro facoltà di ragionare (giacchè in ciò non vi è che del più, o del meno) essi desiderano naturalmente di comunicarsi i loro pensieri, ed è questo uno dei legami della loro società.

Bisognerebbe dunque accecarsi per credere che da società stabilita dalla natura fra i padri, ed i figli, società consolidata dallo scambievole affetto che essa loro ispira, altro oggetto non avesse, se non quello de' bisogni della vita meramente animale. Così che quando in alcun particolar caso niun bisogno avesse un padre del figlio suo, nè il figlio del padre suo, ciò solo non distruggerebbe nè il loro reciproco affetto, nè l'ordine della società che fra di loro la natura ha stabilito.

Volgiamo pure uno sguardo a quei campestri abituri, in cui intere famiglie altra regola di società non conoscono che l'impressione dei sentimenti che la natura loro ispira. Crescono nella fa-

miglia i figli sotto gli occhi del padre, e della madre; pervengono al vigore dell' età, e della virilità senza pensare di abbandonare le loro case, nè il suolo natìo che li nudrisce. ....

Accostumati dalla più tenera infanzia alla sommessione non l' irrita affatto la paterna autorità. Tutto è regolato dal padre: desso è quegli che ordina il lavoro, che distribuisce il nudrimento, ed il vestire. Placa le risse, e decide le contese che insorgono, ed in tal guisa mantiene l' ordine, e la pace; ed i figli nulla veggono in ciò che non sia legittimo, e naturale: volontariamente si sottomettono a sì dolce, e rispettabile impero, ma sono ben lungi dal credere che la paterna autorità tragga la sua forza dal loro acconsentimento, e dalla loro sommessione.

Risguarderebbero qual empio o ridicolo ogni uomo che ardisse domandare, con qual titolo pretenda un padre di regolare la casa sua; e se un mal accorto figlio osasse sollevarsi contro la paterna autorità, tutti gli altri solleverebbon si contro di lui, e lo costringerebbero al suo dovere. Ecco l' ordine stabilito sulle prime impressioni della natura. Io non dico che quest' ordine non possa essere pervertito da passioni particolari che apporteranno la discordia, e la desolazione nelle famiglie. Ma dico che i primi sentimenti che la

natura ispira agli esseri umani, sono sentimenti di benevolenza, e di affetto, come si osservano fra i padri, e i figli: questi sentimenti sussistono, e si perpetuano fino a tanto che non siano indeboliti, o alterati da straniera cagione di competenza, e di rivalità. I primi (e ciò rileva molto osservare) nascono dal fondo della natura. La commiserazione naturale agli uomini ne è una prova evidente; ogni uomo è naturalmente inclinato a sollevare, o a soccorrere il suo simile, benchè non lo conosca, e niun'aderenza abbia con lui: laddove i sentimenti contrarj non nascono, se non da cagioni accidentali eccitate in noi dalle passioni, le quali poi fan sottentrare l'odio nel luogo della benevolenza. Questa sola riflessione è bastevole a distruggere il conosciuto sistema di Hobbes. Dico in fine che l'ordine di famiglia stabilito sulle prime impressioni della natura, è un ordine naturale di società, e che in virtù di quest'ordine tutti gli uomini nascono nella dipendenza di un'autorità naturale e legittima.

L'uguaglianza d'indipendenza nello stato di natura non può dunque trovarsi se non fra le differenti famiglie, ed i rispettivi individui che le compongono.

Ma quest'uguaglianza non esclude le altre sorgenti d'inuguaglianza naturale che scaturiscono dal-

la differnza dell' età, dalle qualità del corpo, e dello spirito, dai temperamenti, dal carattere, dai diversi generi di vita, dalle abitudini, dal clima; e dagli stessi avvenimenti fortuiti.

I. Un fanciullo di dieci anni, ed un vecchio infermo, hanno forse la stessa forza di un giovane nel vigore dell' età? Se questi gl' incontra in una campagna deserta, il che spesso accaderebbe nello stato di natura, non sarebbero essi in sua balìa? Sfido Hobbes a trovar quivi quell' uguaglianza di potere che egli attribuisce a tutti gli uomini nello stato di natura, per quella ragione che può supplirsi coll' astuzia a ciò che manca dal lato della forza.

II. Nello stesso vigore dell' età qual differenza di forza, d' ingegno, e di agilità la natura non ha posta fra i diversi individui?

Qual varietà di temperamenti, e di caratteteri! Uno flemmatico, e pacifico: l' altro ardente, ed impetuoso: uno attivo, e vigilante: l' altro indolente, e pigro: uno tristo, e melanconico: l' altro allegro, e petulante.

Il vario genere di vita porrà una distinzione notabile fra alcune famiglie occupate nella caccia, esercitate nel combattere contro le bestie feroci, e tra famiglie occupate unicamente nel lavoro, e nelle cure delle loro mandre: fra quelle costrette

di trar profitto a forza di fatica; e d' industria da un suolo ingrato, e quelle che traggono una facile sussistenza da terre fertilissime. Mi rimarrò dal fare un più lungo novero d' ineguaglianze che possono aver luogo fra gli uomini nello stato di natura. Esse offronsi al pensiero da se medesime, e non vanno soggette a contesa.

Concludiamo adunque che tutti gli uomini sono per natura eguali, e che tutti recano seco nascendo un egual diritto alla loro sussistenza, alla conservazione della loro vita, e delle loro membra, al libero esercizio delle loro facoltà, *conformemente alla retta ragione*. È questa l' espressione di Hobbes.

Di più: che questa uguaglianza di natura non esclude affatto la dipendenza, e la subordinazione inerente allo stato di famiglia nel quale tutti gli uomini nascono per legge naturale.

Che ad onta dell' uguaglianza di diritto comune a tutte le famiglie, ed agl' individui che le compongono, lo stato naturale dà luogo ad una grandissima disuguaglianza di forze, o di potere fisico negli uni a preferenza degli altri. Che l' uguaglianza di diritto sarebbe incessantemente esposta ad esser tradita, e violata dalla facilità che la disuguaglianza del potere fisico darebbe ai più forti rispetto ai più deboli, onde rapir loro la sussi-

stenza, attentare alla loro vita, o molestare il libero esercizio delle loro facoltà.

Che per mantenere l'uguaglianza di diritto, e porla in salvo dagl' insulti dell' ineguaglianza del potere fisico, la sana ragione persuade doversi sostituire, ovvero opporre all' ineguaglianza fisica, un' altra sorta d'ineguaglianza morale, e politica, molto più possente dell'unione di più famiglie sotto un'autorità comune, la quale essendo armata delle forze di tutti generalmente e di ognuno in particolare possa reprimere la disuguaglianza del potere in ogni individuo, ed assicurare a tutti quell' uguaglianza di diritto, che essi hanno alla loro sussistenza, alla loro conservazione, al legittimo esercizio della loro libertà.

Che la natura istessa presenta l' idea di questa ineguaglianza morale nello stato di famiglia, ove la paterna autorità mantiene tutto nell' ordine, previene le ingiustizie, e fa regnare la concordia, e la pace.

Che la maniera di vivere di alcuni popoli, o anche di alcuni contadini isolati, che dimorano nella massima semplicità, ci offre un' immagine sensibile dell' impressione che spinge gli uomini nell' associarsi che fanno ad introdurre ed imitare lo stato di famiglia. Un vecchio venerando pei suoi bianchi capelli, pel frutto di una lun-

ga esperienza, e per una riputazione sostenuta da integrità, ed intelligenza naturalmente diviene l' arbitro de' suoi eguali, e fan tutti a gara per consultarlo: come oracoli sono ricevute le sue decisioni, e la voce pubblica dissiperebbe ad un tratto la voce di quel temerario che osasse mormorare.

Questo è il primo abbozzo di governo che la natura ha presentato agli uomini. Per confessione di tutti l' Impero della Cina è il più antico di qualunque governo conosciuto nella storia profana. *Quest' impero*, dice l' autore dello spirito delle leggi, *è formato sull' idea del governo di una famiglia*. La paterna autorità fu anche il modello dell' antico governo degli Egizj. La storia antica ne fornirà altri esempj. Pertanto quegli eleganti scrittori che motteggiano su questa idea, danno per avventura a divedere meno spirito, che ignoranza, o passione.



RAGIONAMENTO III.

SE LO STATO DI NATURA SIA UNO STATO DI GUERRA?

Hobbes ha opinato che lo stato di natura sia uno stato di guerra di tutti contro tutti: è questa la massima fondamentale del suo sistema politico.

Parmi doversi distinguere due cose in questa massima; vale a dire la proposizione in se stessa che in un certo senso può esser vera, e lo spirito della proposizione, cioè a dire, il senso nel quale Hobbes l'intende, senso che si manifesta dalle prove ch'egli ne adduce, e dalle conseguenze che ne trae, il complesso delle quali forma quel mostruoso sistema che l'autore dello spirito delle leggi rigetta con tanta giusta indignazione.

La prima prova è che la natura ha dato a tutti un diritto illimitato sopra tutte le cose, e verso tutti; il che pretende egli provare con questo ragionamento: ognuno ha il diritto alla sua conservazione: dunque ognuno ha diritto di usare tutti i mezzi necessarj a questo fine: ora i mezzi necessarj sono quelli che ognuno reputa tali in ciò che lo riguarda: dunque ognuno ha diritto di fare,

e di possedere tutto quello che giudicherà necessario alla sua conservazione, e per conseguenza la giustizia, o l'ingiustizia d'una azione, dipendono dal giudizio di colui che la fa, e ciò lo salverà sempre da biasimo, e giustificherà il suo procedere.

La natura, dice inoltre, ha dato ad ognun di noi egual diritto su tutte le cose. Voglio dire che in uno stato semplicemente naturale, e prima che gli uomini per alcune convenzioni, scambievolmente si fossero gli uni legati cogli altri, era permesso ad ognuno di esercitare la sua libera volontà contro chi che fosse, ed ognuno poteva possedere, servirsi, e godere di tutto quello che gli piaceva. Hobbes spiega altresì il suo pensiero con questa osservazione: *bisogna comprendere tal cosa per modo che nello stato di natura non diasi ingiuria in quel che un uomo faccia contro un altro*.

Egli aggiunge nondimeno: *non già che in quello stato sia impossibile il peccare contro la Maestà Divina, e violare le leggi naturali, ma il commettere qualche ingiustizia verso gli uomini, suppone che vi siano delle leggi umane, le quali per altro non sono ancora stabilite nello stato di natura, di cui noi parliamo*.

Si fece ad Hobbes questa obbiezione: se taluno commette un parricidio non fa egli ingiuria

a suo padre ? Alla qual cosa ei rispose, che non può concepirsi che un figlio sia in uno stato puramente naturale, per la ragione che nato appena si trova sotto la potestà, ed il comando di colui al quale deve la sua conservazione.

La seconda ragione che reca Hobbes del suo sentimento si è che nello stato di natura tutti gli uomini per una certa tendenza si temono scambievolmente, ed il lor timore deriva dall' aver tutti un egual potere a nuocersi.

Pretende di più che la volontà di nuocere nello stato di natura sia propria di tutti gli uomini; ma aggiunge ch' ella non sempre procede da una stessa cagione, nè sempre è biasimevole. Vi sono taluni che ammettendo la nostra uguaglianza naturale permettono agli altri tutto ciò che a se stessi permettono, ed è veramente questo un effetto di modestia, e di giusta stima delle proprie forze. Vi son degli altri che attribuendo a se stessi una certa superiorità, vogliono che tutto sia loro permesso appropriandosi tutto l' onore: nel che manifestano la loro arroganza. In questi pertanto la volontà di nuocere nasce da una vanagloria, e falsa stima delle proprie forze: in quelli procede da una necessità inevitabile di difendere i proprj beni, e la propria libertà contro l' arroganza di questi ultimi.

Non parmi difficile il distruggere questo sistema cogli stessi principj del suo autore.

I. Il diritto illimitato di tutte le cose, e contro tutti, è una chimera. Ogni diritto contrastato da un diritto contrario ed eguale diviene nullo. Io ho, a cagion d' esempio, il diritto di esigere cento scudi dal mio vicino, il mio vicino ha il diritto di esigere cento scudi da me; ciò vuol dire che questi due diritti si distruggono a vicenda; o per fare un caso più preciso, se un bianco ha il diritto di porre in ischiavo un negro, e se questo negro ha lo stesso diritto di porvi il bianco, egli è evidente che questi due diritti urtandosi di fronte con forze eguali, si riducono al nulla. La stessa cosa dee dirsi di questo diritto illimitato su di tutto, che l' autore ammette nello stato di natura. Questo diritto considerato in ogni individuo è combattuto da un diritto contrario ed eguale in ogni altro individuo; dunque è un diritto nullo, e chimerico. Si può anche aggiungere che questo preteso diritto non servirebbe ad altro, se non a porre gli uomini in situazione assai svantaggiosa fra loro. Giacchè ogni individuo non avrebbe se non se il suo diritto in suo favore, ed avrebbe contro di se il diritto di tutti gli altri individui.

La qual cosa l' autore medesimo è stato costretto di confessare n. XI. *Non era espediente*

pel bene degli uomini che essi avessero in comune questo diritto su tutte le cose . Poichè un tal diritto sarebbe rimasto inutile , tale essendo l' effetto di questo potere , che sarebbe avvenuta quasi la stessa cosa , come se non ne avessero avuta alcuna comunicazione , giacchè nella pratica non avrebbero potuto trarne veruna prerogativa . E a dir vero ciascuno avrebbe potuto dire di tutte le cose : ciò mi appartiene*: ma non ne sarebbe stato così facile il possesso , attesochè il primo che sopravvenisse , godendo dello stesso diritto , e con egual forza , avrebbe avuto le stesse pretensioni , e con simile autorità se la sarebbe appropriata .* Or che mai può esservi di più inutile quanto l' immaginare per lo stato di natura , una specie di diritto , che la costituzione essenziale dello stato di natura deve necessariamente rendere inutile ?

II. Facile egualmente secondo i principj dell' autore , è il dimostrare che questo preteso diritto non potrebbe essere un diritto . Ei confessa che ciò che costituisce un diritto è la conformità alla retta ragione . Ora tanto è falso che questo preteso diritto di tutti su tutte le cose sia conforme alla retta ragione , che anzi egli stesso ammette che questo diritto , e lo stato di guerra che n' è una conseguenza necessaria , tende visibilmente alla

distruzione del genere umano, e di ogni uomo in particolare, e perciò la retta ragione detta a tutti gli uomini che bisogna rinunziare a questo pernicioso diritto. *Colui che opinasse*, egli dice n. 13., *che è d'uopo rimanere in quello stato, nel quale tutte le cose sono a tutti permesse, contradice a se stesso; giacchè per una natural necessità ognuno desidera ciò che gli è vantaggioso, e niuno vi è che possa stimare essere cosa buona questa guerra di tutti contro tutti, inerente necessariamente allo stato naturale*.

E può scorgersi il menomo vestigio di conformità alla retta ragione in ciò che tende alla distruzione del genere umano, ed in particolare di ogni uomo, in un diritto che la retta ragione istessa consiglia di rinunziare, e che non potrebbe conservarsi senza contraddire a se medesimo, ed agire contro l'inclinazione naturale che tende al bene?

Ma, dice Hobbes, ognuno ha il diritto di conservare se medesimo: dunque ha il diritto su tutti i mezzi necessarj a questo fine. Si risponde, che ha il diritto di adoperare tutti i mezzi *conformi alla retta ragione*, e non altrimenti. Un uomo nello stato di natura incontra nel suo cammino degli alberi carichi di frutta. Nulla farà di contrario alla retta ragione cogliendone ciò che gli è necessario per la propria sussistenza: ma se folle-

mente invaghito del principio di Hobbes egli dicesse a se stesso: *tutte le cose mi appartengono*, ed in conseguenza di questo principio, si ponesse a distruggere quel che non potesse portar via, e che potrebbe servir per l' altrui sussistenza, agirebbe certamente contro la retta ragione. Pare che Hobbes non ne disconvenga, dunque niun diritto avrebbe quest' uomo di agire in tal modo.

Ma nello stato di natura i mezzi neccessarj alla conservazione sono quelli che ognuno reputa tali. Si risponde, che questi sono quelli che ognuno tali reputa conformemente alla retta ragione, e non altrimenti. Si dirà, che nello stato di natura ognuno è il giudice di se stesso, e non riconosce affatto alcun superiore. Tocchiamo leggermente tal proposizione; che ne avverrà? Si dirà che tutto è permesso in conformità della retta ragione ed innanzi a Dio, a chi non riconosce superiore?

La conseguenza che trae l' autore da questi principj non è nè meno assurda, nè meno contraddittoria. Egli pretende che pria che gli uomini si fossero uniti per mezzo di convenzioni, permesso era ad ognuno di fare tutto ciò che piacevagli contro chicchesia. Inoltre aggiunge, che sebbene in questo caso si potesse peccare contro la Maestà di Dio, e contro le leggi naturali, non si commetterebbe

tuttavia veruna ingiustizia verso un altro uomo, perchè l' ingiustizia suppone le leggi umane.

Tuttociò è falso, e contraddittorio; non si può riguardare come permesso ciò che non si ha il diritto di fare, nè si ha diritto se non in quello che è conforme alla retta ragione. Dunque non si può riguardare come permesso se non ciò che alla retta ragione è conforme; ora prima di ogni convenzione un uomo robusto che per risparmiare a se la fatica di far pochi passi rapisse ad un vecchio infermo poche frutta che con grandissimo stento avesse raccolte, agirebbe contro la retta ragione: usando violentemente di un mezzo sì poco necessario per la sua conservazione. Falso è adunque che nello stato di natura sia permesso (prendendo anche questa parola nel senso del suo autore) ad ogni uomo di fare ad ogni altro tutto ciò che gli aggrada.

L' autore, dirà taluno, confessa che quest' uomo peccherebbe contro le leggi naturali; ed altro non pretende se non che non commetterebbe un' ingiustizia verso il vecchio infermo, e che niuna ingiuria gli farebbe non essendovi fra di loro alcuna convenzione.

Debole difesa. Hobbes ammette che una legge naturale anteriore alle convenzioni obbliga ognuno a conservare ciò di cui si è convenuto; questa leg-

ge naturale che dà la forza alle convenzioni non deriva da lei. Non è la semplice convenzione; ma è sibbene questa legge naturale quella che dà all'uomo il diritto di esigere ciò che gli è stato promesso. La violazione di una promessa è dunque un'ingiuria, perchè si oppone a quella legge naturale che dà il diritto di esigere ciò che è stato promesso. Dunque la legge naturale anche prima di ogni convenzione dà ad ogni uomo un vero diritto alla sua conservazione. Hobbes ne conviene. Ciò che ferisce questo diritto è dunque una violazione visibile della legge naturale, da cui deriva: é dunque un'ingiustizia, ed un'ingiuria in tutto il rigore dell'espressione.

III. Hobbes ammette che nello stato di natura i figli appena nati trovansi sotto il potere delle loro madri. Ma tal dipendenza de' figli egli non la stabilisce in altro, se non se sulla forza che han le madri di allevarli, o distruggerli. È cosa sorprendente che Hobbes abbia potuto trattare sì sterilmente, e sì spiacevolmente una materia tanto atta ad eccitare in un cuor sensibile le più dolci emozioni. Egli forma fra la madre ed il figlio una società, in cui non han parte veruna i legami del sangue, la natural tenerezza, l'amor filiale, l'educazione relativa alla ragione, ed ai costumi, l'ordine della provvidenza. Tutto ei deriva dal

potere di conservare per uso proprio, o di massacrare per proprio diletto. Chi non crederà che l'autore abbia sempre ignorato che una madre ama i suoi figli? Egli non vede in una madre di famiglia che una trafficante di schiavi, la quale compra de'fanciulli Mori sulle coste della Guinea.

Se una reciproca benevolenza è il naturale effetto delle prime impressioni che lo stato di famiglia risveglia in tutti i cuori, s'egli è vero d'altronde, che la natura abbia posto in tutti gli uomini il sentimento della compassione e della commiserazione, non occorre svelare maggiormente la debolezza della seconda ragione, colla quale Hobbes pretende riferire lo stato di guerra alle prime impressioni della natura.

Questa ragione altro non è che il timore, e la volontà reciproca di nuocersi, che l'autore attribuisce a tutti gli uomini nello stato di natura. Rifletteremo in primo luogo che l'autore presenta questa tesi sotto un falso lume atto ad offuscare, e pervertire ciò ch'essa può avere di reale, e dar luogo a conseguenze erronee, e pericolose.

Che il timore reciproco, e la volontà di nuocere, assai facilmente abbia dovuto introdursi nello stato di natura, è cosa che niuno ha mai contrastata, fuorchè il solo autore dell'Emilio.

Ma egli sommamente rileva il determinare donde possa derivare questo timore, e questa volontà di nuocere. Forse dalle prime impressioni di natura? In questo caso bisognerà escludere dallo stato di natura quei sentimenti di benevolenza che stringono gli sposi fra loro, che uniscono i genitori ai loro figli, e questi ai loro genitori, bisognerà sbandire da tutti i cuori la compassione, il cui oggetto è quello di affezionare ogni uomo ad un altro, e generalmente tutti quei sentimenti provenienti da umanità, che sono il germe, ed il fondamento di tutte le virtù sociali; in una parola farà d'uopo distruggere la natura dell'uomo, e conservandone la stessa forma, sostituirvi la natura di una tigre, di quella belva feroce ed indomita, che non distingue la mano che l'accarezza da quella che la percuote, che s'irrita alla vista di ogni essere vivente, e non respira che strage, e distruzione. Ma tale non è l'uomo. Le prime impressioni ch' egli riceve dalla natura sono impressioni di benevolenza paterna, filiale, e conjugale, che manifestamente tendono alla pace; e se gli uomini seguissero costantemente queste prime impressioni, il genere umano godrebbe inalterabilmente di quella concordia, e di quella unione, che si scorge anche oggidì regnare in tante famiglie di popoli così inciviliti, come selvaggi.

Queste prime impressioni però disgraziatamente non sussistono sempre. La gara degl' interessi, l' emulazione, la gelosia, mille particolari passioni, le alterano, e le snaturano. Tale è la fonte di questa volontà di nuocere, che pur troppo si manifesta fra gli uomini nei mali che si recano a vicenda.

Non attribuiremo dunque in verun modo alla naturá ciò che non è se non l' effetto della perversità accidentale degl' individui. Hobbes non può fare a meno di non riconoscere, che la volontà di nuocere non comincia da se stessa in quegli uomini modesti, i quali conoscendo l' uguaglianza di natura permettono altrui ciò che permettono a se stessi. Sorge ella in quelli uomini arroganti, che superbi della superiorità che si attribuiscono, pieni di fiducia nelle loro forze, vogliono, ad altrui pregiudizio, che tutto sia loro permesso, e che tutto loro appartenga. Vero è, che egli aggiunge, che gli uomini modesti non vanno esenti dalla volontà di nuocere per la necessità di difendersi dagli attentati di questi insolenti. Ma in primo luogo la volontà di difendersi non è assolutamente la volontà di nuocere. In secondo luogo ancorchè gli uomini modesti astretti dalla necessità di difendersi avessero la volontà di nuocere agli arroganti, essi non avrebbero

volontà di nuocersi fra loro. In terzo luogo essendo la modestia fondata, secondo Hobbes, sulla cognizione della uguaglianza di natura, cognizione naturalissima all' uomo, non potrà negarsi che la disposizione alla modestia non sia più conforme alle prime impressioni della natura, di quello che sia l'arroganza, la quale è fondata su falsi giudizj, e sopra una falsa stima delle proprie forze; e siccome la volontà di nuocersi non trovasi in verun modo frà gli uomini modesti, converrà confessare che i primi barlumi della ragione, i quali fan conoscere l' uguaglianza di natura fra gli uomini, cognizione che è la base della modestia, tendono per una necessaria concatenazione ad allontanare lo stato di guerra, ed a mantenere la concordia, e la pace.

Ma gli uomini sono soggettissimi a quei falsi giudizj che nascer fanno la temerità, e l'arroganza. Avrebbe certamente luogo questa ingiusta superiorità, nello stato di natura, anzi vi regnerebbe tanto più violenta, e perniciosa, in quanto chè l' ineguaglianza del potere fisico, di cui abbiamo svelato l' origine, in questo stato non sarebbe in lei bilanciata punto dall' ineguaglianza della forza politica. Invano Rousseau (*Disc. dell' ineg.*, *p.* 76.) ha preteso di allontanare dallo stato di natura ogni cagione di rissa, e discordia. Non ha

potuto riuscirvi se non supponendo che gli uomini menar potessero una vita così solitaria, che incontrerebbonsi appena due volte nel corso della vita senza conoscersi, nè parlarsi. Egli aggiunge, che gli uomini niuna corrispondenza avendo fra loro, non conoscerebbero per conseguenza nè la vanità, nè la considerazione, nè la stima, nè il disprezzo. Non fa duopo che d' una sola parola per confondere queste puerilità. Confessa l'autore, che gli uomini nello stato di natura sono in una indispensabile necessità d' imitare, ed osservare l' istinto degli animali (*p.* 17) di mettersi a confronto con essi, di farne paragoni rispetto alla forza, ed alla destrezza. Dunque essi potranno ancora osservarsi, e paragonarsi fra loro, misurare la loro forza, il loro ingegno, la loro agilità. Richiedesi forse di più per far nascere la vanità, la stima, il disprezzo; e tutte quelle conseguenze, che queste passioni e questi sentimenti possono avere negli uomini che tenuti non sono in dovere da alcuna autorità? Qui nasce fra nostri due filosofi un contrasto assai bizzarro. Ambedue si accingono a crear l' uomo, ma ognuno conformemente al suo carattere, ed alla sua maniera di pensare. L' uno e l' altro lo spogliano egualmente dell' umanità; ma Hobbes ne fa una tigre; Rousseau ne fa un barbagianni. Concludiamo che le primitive e gene-

rali inclinazioni, che reca seco l' uomo nascendo, tendono alla benevolenza, alla concordia, ed al bene comune del genere umano; giacchè il genere umano non sussiste se non per la propagazione dello stato di famiglia: che queste generali e primitive inclinazioni, vengono sovente combattute da particolari passioni che insorger possono da mille occasioni, e che disseminano fra gli uomini inimicizie, e discordie.

Concludiamo inoltre che quello stato di guerra, inevitabile conseguenza di queste particolari passioni, sarebbe spaventevole nello stato di natura, ove non potrebbe rallentarsene il furore, come altresì la continuità, e l' universalità. Che per conseguenza la natura e la ragione invitano egualmente gli uomini ad un ordine, e ad una forma di società politica, capace di trattenere l' impeto, di moderare l' ineguaglianza del potere fisico, ed assicurare a ciascuno i diritti acquistati per mezzo dell' uguaglianza di natura.

Se la legge naturale spinge ogni uomo a prendere i mezzi necessarj, onde conservarsi; se questa conservazione esser non può giammai nè lunga, nè pacifica, nè sicura nello stato di natura; se dalla ragione sono gli uomini invitati alla pace, ed all' esercizio delle virtù sociali, conforme alle prime impressioni che l' uomo ha in se nascendo;

concludiamo che la legge naturale, non meno che la ragione, spingono gli uomini ad una forma di società, senza la quale non potrebbero godere di questi vantaggi.

Si osservi ancora quel buon vecchio, quell'antico padre di famiglia, che conserva la concordia, e la pace in tutte le famiglie di quell'angolo campestre, ed isolato. Una cotal impressione di buon senso e di equità, spinge tutti gli abitanti a sottomettersi ad ogni sua decisione, ad ogni suo giudizio. L' autorità di cui gode non è fondata sopra altra base, che su questa sommessione di fatto, e nessuno pensa a contendergliela. É questo un primo abbozzo della società politica: un semplice consentimento tacito nello stato di natura basterebbe per renderla perfetta, e regolare. Ciò fu da principio in qualche circostanza il passaggio naturale ed insensibile dello stato di famiglia, allo stato di civile società.



RAGIONAMENTO IV.

L' UOMO NELLO STATO DI NATURA AVREBBE EGLI LE IDEE MORALI DEL GIUSTO E DELL' INGIUSTO ?

L' autore dell' Emilio sostiene che nello stato di natura niuna idea avessero gli uomini del *mio* e del *tuo* (*p.* 76.), nè alcuna vera cognizione della giustizia, riguardando le violenze che potevano ricevere per altrui parte, non come un' ingiuria, ma come un male, non essendo nè buoni, nè cattivi, senza vizj, e senza virtù (*p.* 63.).

Da una parte nulla può esservi di più inutile, quanto il discutere ciò che potesse accadere, o non accadere in uno stato, che in nessun luogo esiste, e che non è giammai esistito, in una maniera permanente, in verun angolo dell' universo. Dall' altra parte però è utile, che l' idea morale del giusto, e dell' ingiusto, trovisi talmente conforme allo spirito umano, che non esiste stato sulla terra, in cui l' uomo possa esserne interamente sfornito. Sotto quest' aspetto soltanto mi accingo a trattare di tal questione.

Non è mio proponimento lo stabilire quì le basi distintive del giusto, e dell' ingiusto, ma sibbene dimostrare solamente che la menoma riflessione sopra i più comuni accidenti della vita è oltre il bisogno sufficiente a risvegliare questa idea nello spirito di tutti gli uomini, e metterli in istato di farne l' applicazione, almeno nei casi più semplici.

A tal fine mi servirò di alcuni principj dell' autore medesimo (*p.* 30.).

I. L' uomo non si determina alle sue operazioni per semplice istinto a guisa degli altri animali, ma vi si determina da se stesso, e sceglie, o rigetta le cose mediante un atto libero.

II. L' uomo che per sua scelta si determina ad un' azione, è autore dell' azioue sua, n' è responsabile, ed a lui è imputabile sì in bene, che in male. Nulla di più evidente di questo principio, da cui deriva l' idea della moralità.

III. L' uomo il più selvaggio è capace di sentire il bene, o il male che gli vien fatto.

Applichiamo ora questi principj ad alcun caso possibilissimo nello stato di natura. Un vecchio infermo via conduce seco una lepre, che ha avuto la sorte di cogliere al laccio. Un cacciatore giovane lo incontra nel suo cammino, volge gli occhi alla lepre, e trovandola a se vantaggiosa

stende la mano per rapirgliela . Il vecchio ritira la sua preda , il giovane irritato dalla sua resistenza lo percuote , lo stende al suolo, e gli strappa la lepre . Sopraggiunge un altro selvaggio di lui ancor più robusto, il quale vedendo il vecchio steso in terra, immerso nel pianto, lo rialza , lo consola , riprende la lepre dalle mani del rapitore , e la restituisce al vecchio addolorato . Poniamo a qualche passo in distanza uno spettatore , il quale senza conoscere i tre uomini , nè essere da essi conoscinto , sia stato per caso testimonio della doppia scena avvenuta sotto i suoi occhi .

Questo testimonio ha veduto il male cagionato al vecchio dal cacciatore, col percuoterlo, e strappargli a forza ciò che quegli aveva preso per la sua sussistenza.

Ha osservato essersi il cacciatore determinato a quest' azione deliberatamente con volontaria elezione ; o per dir meglio egli per sua propria esperienza sà che così appunto gli uomini si determinano alle azioni che fanno.

Conosce per conseguenza che del male ricevuto dal vecchio deve accagionarsi il cacciatore, come colui che vi si è determinato con un atto libero della sua volontà .

Conosce eziandio che il cacciatore ha trasgredito con quest' azione il diritto che ogni uomo at-

tribuisce a se nello stato di natura, cioè di ritenere quello che ha preso, e ciò che gli è necessario per la sua sussistenza, e che perciò il cacciatore ha fatto al vecchio ciò che nessuno vorrebbe fosse fatto a se stesso.

Compiange la sventura di quell' infelice, prova la più viva indignazione contro il procedere dell' assalitore.

Ora un' azione per mezzo della quale cagionasi male ad altrui col percuoterlo e spogliarlo di una cosa che ha diritto di ritenere; un' azione per cui volontariamente, e deliberatamente si cagiona questo male, e che eccita la più viva indignazione nello spettatore, anche il più indifferente, è ciò che appellasi un' azione ingiusta, una vera ingiuria. È necessario forse alcun poco di filosofia per chiarire queste idee, ma niuna affatto per sentirle.

Da un' altra parte la premura officiosa dell' altro selvaggio nel rilevare il vecchio abbattuto, nel consolarlo nella sua disgrazia, e rendergli ciò che gli apparteneva, non ha potuto se non eccitare nel cuore dello spettatore una dolce emozione di compiacenza, e di soddisfazione.

La maniera di trattare del selvaggio rapitore, e quella del selvaggio benefico, son fatte per produrre in tutti gli animi sentimenti non meno di-

versi di quel che sieno le sensazioni del caldo e del freddo che si sperimentano all' avvicinarsi del fuoco, o al contatto del ghiaccio.

Il selvaggio rapitore è abborrito. Ei viola un diritto che ognun conosce a se appartenere, tratta gli altri in quella guisa, in cui niuno vorrebbe essere trattato, e con ciò divien nemico dell' umanità. La sua condotta è manifestamente contraria a quella commiserazione che dalla natura ad ogni uomo è ispirata, ed ecco l' uomo ingiusto.

Il selvaggio benefico asciuga i pianti d' un infelice, compatisce la sua miseria: il suo procedere è pienamente conforme a quella commiserazione che è immedesimata con tutti i nostri simili. Egli si diporta verso gli altri come ciascun vorrebbe che si diportasser gli altri verso se stesso; è un amico dell' umanità. Qual selvaggio potrebbe non ravvisare la differenza di questi due caratteri, e per conseguenza non provare le impressioni del giusto, e dell' ingiusto?

Il selvaggio rapitore spogliando il vecchio della sua sussistenza, ha commesso un' azione ingiusta. L' altro ha fatto un atto di giustizia nel costringerlo a renderla. Ciò mostra l' orrore che ispira l' azione del primo, e l' approvazione, la quale attirasi l' atto del secondo. Non vi è selvaggio, per zotico che ei voglia immaginarsi, il quale possa

giudicar altrimenti. Egli riconosce dunque che al primo, e non al secondo possessore apparteneva la preda. Ecco l'idea della proprietà, del *mio*, e del *tuo*, chiarissimamente stabilita.

In una parola non può l'uomo non sentire la differenza del bene, e del male che egli fa, o riceve, e come libero agente non può fare a meno di non riconoscere che questo bene, o questo male, a colui è imputabile che volontariamente lo cagiona. Ecco l'idea, ed il fondamento della moralità. Perciò l'uomo il più selvatico può avere la nozione del bene, e del male morale, e de' primi morali doveri che stringono gli uomini fra loro.

Si poco astruse sono queste idee che trovansi comunemente impresse nell'uomo fin da più teneri anni. Osservate in fatti quella schiera di fanciulli che stan divertendosi intorno a quel masso di creta; essi ne ricavano de' pezzi, che ognuno a suo piacere modella, ed ognuno si reputa il maestro del picciolo lavoro che ha formato; se qualche compagno osa rapirglielo, tutti gli altri gli daranno torto. Si proponga un premio per una corsa, o per qualunque altro siasi esercizio, i fanciulli benissimo conosceranno da per se chi abbia conseguito il premio: si dia questo ad un altro, e tutti grideranno ch' è un'ingiustizia: tal grido non

è certo un semplice effetto delle lezioni che han ricevute.

Qual significato ha dunque quella frase enimmatica dell'autore dell'Emilio, la quale dice che i selvaggi non sono cattivi (p. 67.), appunto perchè ignorano la qualità di essere buoni? vuole egli parlare dei selvaggi, che esistono in natura, o di quelli che non esistono, se non ne' suoi libri? Se egli parla de' primi, la sua proposizione è contradetta dal fatto. I selvaggi a noi cogniti sanno essere buoni, e cattivi; generalmente sono affabili verso i loro amici, crudeli verso i loro nemici. Se parla poi de' selvaggi creati dalla sua immaginazione, la sua proposizione è contradetta da' suoi stessi principj. Il sentimento di compassione ne' selvaggi è vivissimo; ma il solo sentimento di compassione non è sufficiente per determinare l'uomo a soccorrere un infelice. D'uopo è che ei vi concorra per mezzo di un atto libero della sua volontà, l'uomo che per volontaria elezione seconda il moto naturale della compassione è buono, colui che vi resiste è cattivo. In ciò non v'è mistero: basta un poco d'analisi per far disparire la magia seducente di quelle frasi enfatiche che riempiono le orecchie, sorprendono l'immaginazione, e nulla dicono alla mente.

L' autore non si limita a far degli enimmi (*p.* 75.) : vuol essere creatore di un nuovo assioma di morale, che non solo ferisce la ragione, ma muove eziandio a sdegno ogni uomo, il quale conservi ancora alcun avanzo di cristianesimo.

La compassione (dice egli *p. 75.*) *è quel sentimento che invece di quella sublime massima di morale ragionata*, fa ad altri quel che vuoi che si faccia a te, *ispira a tutti gli uomini quell' altra massima di naturale bontà assai meno perfetta, ma forse più utile della precedente :* fa il bene col minor male altrui possibile.

Il nuovo moralista erasi senza dubbio dimenticato, che la semplice, e sublime massima : *fa ad altri come vuoi che a te stesso si faccia*, è stata consacrata dalla bocca stessa del Salvatore degli uomini ; senza tale dimenticanza è possibile il supporre che un mortale ardisse di sostituire le sue massime agli oracoli dell' eterna sapienza, e proporle come cose per avventura più utili ? La sola idea di così esecrabil bestemmia, non avrebbe potuto presentarsi alla sua mente senza agghiacciarla di spavento, e fargli cadere di mano la penna. Ma non è mio divisamento impiegar ora qui contro l' autore i principj della religione: non voglio altro opporgli se non i suoi proprj ragionamenti, e questi soli basteranno a confonderlo.

La massima evangelica : *fa ad altri ciò che vuoi che a te sia fatto*, è l'espressione la più sincera della commiserazione naturale. La nuova massima : *fa il bene col minor male altrui possibile*, è il linguaggio non della bontà naturale, ma d'una falsa ragionata giustizia.

Sì : l'effetto naturale inerente alla compassione si è quello d'identificare ogni uomo coll'altro (*p.* 72,) : l'effetto proprio di quest'identificazione è di porsi al luogo di colui che soffre. Colui che soffre vuol essere soccorso : e colui che si identifica col suo simile, vuole ancora che gli si faccia quello che vorrebbe si facesse a lui stesso. È dunque la commiserazione stessa che parla, dicendo : *fa ad altri ciò che tu vuoi che a te si faccia*.

Ma la bontà naturale non dice per verun modo all'uomo : *fa il bene col minor male altrui possibile :* primieramente la bontà è un sentimento che spinge l'uomo ad identificarsi col suo prossimo. Ora la nuova massima non ha seco l'impronta di tale identità : ella ripiega l'uomo in se stesso, *fa il bene*, e non getta, se non uno sguardo assai indiretto sul resto *col minor male altrui possibile*. Non è questo nè l'oggetto, nè il linguaggio della bontà. Non fa di bisogno un gran-

de sforzo di bontà, per non fare gran male ad altrui, purchè a suo talento si faccia il bene.

Secondariamente se tal massima traesse origine dalla natura, bisognerebbe dire che l' uman genere fosse in tal guisa creato che per legge di natura un uomo non potesse procacciarsi la sua sussistenza, ed il ben suo, se non cagionando qualche danno ad altrui. Imperocchè le inclinazioni che la natura pone negli esseri sono perfettamente corrispondenti alle funzioni, a cui sono essi destinati dall' ordine stesso, e dalla legge della natura. Da ciò è ben facile il concepire che la nuova massima sarebbe quella medesima, che la natura ispirerebbe ai lupi relativamente alle pecore; (se i lupi, e le pecore capaci fossero di ragione) vale a dire; *voi o lupi non potete vivere senza uccidere pecore, uccidetene dunque pel vostro bisogno; ma quanto solo vi è necessario, ed il minor numero possibile*! Non è però così dell' uomo relativamente all' uomo. Abitatori della terra trovano gli uomini nella sua fertilità tutto ciò che loro è necessario per la sussistenza. Dotati d' intelligenza, e di ragione, gli uomini sono fatti per vivere insieme; sotto questo doppio aspetto la natura loro ispira due massime, che abbracciano tutte le sociali virtù, le quali formano la legislazione la più universale e la più completa, e la

cui esatta osservanza formerebbe la felicità del genere umano : *Non fate ad altri ciò che non vorreste che a voi si facesse . Fate ad altri ciò che vorreste che a voi si facesse*. Ogni uomo per mantenersi fedele alla prima massima si asterrà dall' attentare alla vita, alla sussistenza, al legittimo esercizio della libertà d' ogni altr' uomo. Fedeli alla seconda massima gli uomini presteransi una mano pietosa nei loro bisogni ; questi soccorsi meditati , e moltiplicati , produranno per tutti un fondo inesauribile di vantaggi , e di sussidj , ed ognuno farà realmente il suo proprio bene , efficacemente affaticandosi pel bene altrui . Tale sarebbe la società , se gli uomini seguissero le prime impressioni della natura . Le particolari passioni non tardano punto ad iscompigliarne l' ordine , e la pace . L' infingardo trova più vantaggioso rapire al suo vicino la sussistenza , che non è procacciarsela col suo lavoro . Piace all' ingiusto far pompa della sua forza nell' opprimere il più debole . Per sottrarsi da queste ingiurie la ragione detta questa altra massima ; è permesso usare la forza per respinger la violenza di un ingiusto aggressore , usando con moderazione di questa forza , e quanto è necessario per respignere l' ingiuria , e convenientemente provvedere alla sicurezza propria . Questa massima di ragionata giustizia

non permette di nuocere al prossimo con la mira di fare il bene, e con la sola precauzione di non fare più male di ciò che fia bisogno per procacciarsi il vantaggio che si desidera; ella soltanto permette di difendersi contro un ingiusto attacco, da cui l'aggressore può sempre desistere. In questa guisa la natura e la ragione al bene sempre, e non mai tendono al male.

Queste idee tanto conformi al buon senso, non sono già quelle di un uomo che è dotato di tanto ingegno, quanto ne possiede l'autore dell'Emilio. Ma quest'autore resistendo ai principj di Hobbes, ed al suo solito cadendo nell'eccesso opposto, pretende che lo stato di natura, uno stato sia di pace inalterabile, perchè in questo non hanno gli uomini che pochissimi bisogni, avendo sempre in se stessi la maniera di soddisfarli, e che la semplicità della loro vita uniforme, e solitaria, non è punto fatta per eccitare quelle vive e turbolente passioni che portan la dissensione e la guerra nei popoli inciviliti. In tale stato è evidente che ogni uomo fa il bene senza esser giammai nel caso di recar male a suoi simili. L'uomo naturale si satolla sotto una quercia, si disseta al primo ruscello; forma il suo letto a piè dello stesso albero, che gli ha fornito il pasto, ed ecco soddisfatti i suoi bisogni. Ora questo stato è se-

condo l' autore quello appunto, in cui trovasi l'uomo collocato dalla stessa istituzione della natura; donde nasce che conforme al piano, ed all'ordine della natura, l'uman genere è in tal guisa ordinato, che trovasi ogni uomo in istato di fare il bene senza cagionare altrui il minor male. È dunque contraddittorio che la natura ispiri agli uomini una massima, la quale supporrebbe che l' uomo uscito dalle sue mani far non potesse il bene, se non cagionando qualche male altrui.

Torniamo alle antiche massime, *non fare ad altri ciò che noi non vorremmo che fosse fatto a noi; fare ad altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi*. Queste massime sono sentite da tutti. Interrogate il Caffro, il Lappone, il Cinese, il Messicano, l' Europeo, ed il Caribo, essi senza essersi insieme indettati risponderanno una sola, e stessa cosa. Dunque l' idea della differenza morale del giusto, e dell' ingiusto trovasi in tutti gli uomini. Ora ciò che ritrovasi in tutti i cuori viene dalla natura che è a tutti comune, e non già dall' educazione, la quale è varia secondo i tempi ed i luoghi.

È tale, dice con ragione l' autore dell' Emilio, (*p.* 71.) la forza della natural commiserazione, che i più depravati costumi giungono a stento a

distruggerla, poichè sui nostri teatri tutto giorno osservasi intenerirsi, e piangere alle calamità di un infelice, colui il quale se si trovasse nella situazione del tiranno aggraverebbe ancor di più i tormenti del suo nemico.

Altrettanto può dirsi dell' impressione che fa negli spettacoli il contrasto del vizio, e della virtù sulle anime le più corrotte. L' uomo virtuoso inspira interesse, e si fa amare; il malvaggio vizioso muove altrui a sdegno, ed altro non inspira se non orrore, e disprezzo. Nel commercio della vita l' iniquo non si fiderebbe, nè vorrebbe aver mai nulla di comune con altro uomo che egli conoscesse al pari di se scostumato, e perfido. Due scellerati, e due traditori, possono per qualche comune interesse unirsi alcun tempo fra loro: ma certamente non si ameranno, nè si stimeranno reciprocamente.

Il carattere dell' uomo onesto, e quello del malvaggio non eccitano i medesimi sentimenti in coloro che li conoscono. Il primo si approva, si ama, si rispetta; il secondo si disprezza, e si odia. Non è in libertà nostra il riguardarli sotto altro aspetto. La differenza pertanto del giusto, e dell' ingiusto, si manifesta apertamente dalla diversa maniera colla quale l' uno e l' altro fa su di noi

impressione. Il giusto si fa approvare, biasimare l' ingiusto, nonostante che noi ne partecipiamo. Noi chiamiamo moralmente buono ciò che conosciamo degno di approvazione, chiamiamo moralmente cattivo ciò che conosciamo meritar biasimo. Queste idee sono naturali, e non possono essere sconosciute allo spirito umano.

RAGIONAMEETO V.

HAVVI DE' DOVERI MORALI ?

Queste idee di moralità non sarebbero elle per avventura una delle illusioni del genere umano ? Evvi realmente una regola mediante la quale possa distinguersi ciò che è moralmente buono, da ciò che è moralmente cattivo, o a dir meglio questa distinzione può essa riconoscersi in tutto lo stato di natura ? Badate bene a credere che nulla di tale vi sia ; esclamano alcuni filosofi. L' uomo ama se medesimo per necessità di natura, nè altro ama fuor di se stesso, cioè a dire del suo piacere, e del suo ben essere ; e questo diletto, e questo ben essere vuol egli insuperabilmente ed invariabilmente in tutto ciò che cerca, in tutto ciò che ama, in tutto ciò che opra. L' amor di se stesso [è dunque il motore e la regola necessaria di tutte le determinazioni dell' uomo. Nulla può egli fare che non sia diretto al suo interesse, cioè a dire al suo piacere qualunque egli sia. Ogni individuo essendo solo giudice del suo piacere, e della sua propria soddisfazione, tuttociò che fa è giusto rispetto a lui, giacchè operando pel suo piace-

re, agisce conformemente alla regola datagli dalla natura per agire. Sia pur che alcuno corrisponda con le sue carezze alle carezze di un fanciullo che a lui sorride; che un altro lo strangoli, e lo divori: queste due azioni in vero dimostrano due caratteri più o meno compassionevoli: ma quantunque differenti non possono non essere egualmente giusti: il primo per suo piacere accarezza quel fanciullo, l'altro per suo diletto il divora: ambedue fan ciò che è conforme al loro bene stare; e ciò ch'è a lor vantaggioso; sieguono ambedue la regola di natura; si compiacciono in ciò che fanno, ed il primo non merita di essere più lodato, come altresì il secondo non merita di essere biasimato.

Procurerò adunque di dimostrare:

I. Che deve farsi una distinzione fra il motore, e la regola delle umane azioni.

II. Che oltre l'amor naturale di noi stessi, evvi in noi una regola delle azioni umane, in virtù della quale sono talune moralmente buone, oneste, degne di approvazione, e di lode; altre son poi moralmente cattive, viziose, degne di biasimo, e di disprezzo.

III. Che questa regola delle azioni umane non si oppone affatto all'amor di noi stessi.

IV. Per qual mezzo possa conciliarsi ottimamente la soggezione alla regola con questo amor naturale.

Primieramente adunque io dico che l'amore di noi stessi, cioè a dire l'amore del nostro ben essere e della felicità nostra, è un amor naturale ed invincibile. Ogni uomo vuol essere felice, niun uomo vi è al mondo che possa voler essere infelice. Questo amore della felicità è l'origine di tutte le nostre elezioni, di tutti i nostri voleri, di tutte le nostre deliberazioni; l'amore della felicità è quello che ci spinge ognora a volere tuttociò che vogliamo. Ma quantunque l'amore di noi stessi principio e motore sia di tutte le nostre azioni, non però è la regola delle medesime. Renderò subito chiarissima questa differenza per mezzo di un esempio particolare.

Tutti gli uomini desiderano godere di una buona salute, e tal desiderio è il principio ed il motore di tutto ciò che si fa in quanto alla salute: ma non n'è precisamente la regola. Ora appunto così il desiderio è comune a tutti, e la regola differente per molti. Il desiderio tende al fine: la regola prescrive i mezzi per giungervi. Il desiderio fa intraprendere; la regola mostra ciò che devesi intraprendere; il primo dà forza per camminare; la seconda dirige, e determina i pas-

si; il desiderio è una conseguenza della propensione; la regola è un risultamento delle cognizioni. Se l'uomo fosse un essere meramente sensitivo, determinato unicamente dalle impressioni del piacere, e del dolore, che lo commuovono, in questo caso le sensazioni piacevoli, e dispiacevoli, determinerebbero necessariamente l'uomo ad avvicinarsi, o ad allontanarsi dagli oggetti, che eccitassero tali sensazioni. Confonderebbonsi fra loro il principio, e la regola delle azioni, e non darebbero luogo se non ad una distinzione metafisica. Così per confessione eziandio dell'autore dell'Emilio (*p.* 30) la natura sola tutto agisce nelle operazioni della bestia. Ma l'uomo non è già un essere meramente sensitivo: egli è dotato inoltre d'intelligenza, e di ragione, e questo stato d'intelligenza e di ragione, esige una regola proporzionata, superiore a quella che conviene ad un essere meramente sensitivo. Ogni uomo desidera una buona salute; e l'amore di se stesso è quello che gl'inspira questo desiderio, ma questo amore non gli fa già conoscere i mezzi necessarj per conservarla o ristabilirla. L'esperienza, e la riflessione possono insegnargli questi mezzi. Se ha la fortuna di riconoscere la verità, la regola sarà giusta, e la scelta de' mezzi conformi a questa regola lo condurrà al fine ch'ei si propone; se egli s'inganna,

la regola sarà falsa, e tutto quello che farà conformemente a questa regola con la mira di godere una buona salute, non servirà che ad allontanarlo dal bene che vuol procurarsi. Nell' uno, e nell' altro caso è costantemente il desiderio della salute quel che lo muove; ma nel primo caso il principio dell' azione è determinato da una regola che lo conduce al fine; nel secondo il principio dell' azione è frastornato da una regola ingannatrice che ne lo allontana. Il principio, e la regola delle azioni nell' uomo, sono adunque cose differentissime fra loro, il primo è la forza del desiderio, la seconda è la forza della ragione. Perciò quantunque l' amore del ben essere, e della felicità, sia il principio di tutte le nostre azioni, l' uomo ha tuttavia bisogno di una regola dedotta dalla ragione per ammaestrarlo intorno agli oggetti di questa felicità, e intorno ai mezzi di pervenirvi. Senza questa regola l' uomo precipiterà nelle più gravi sventure, correndo dietro follemente al suo ben essere. Gli stessi Epicurei non negano che l' uomo non abbia bisogno di una regola tratta dalla ragione per dirigere l' amore del ben essere. Questa regola, secondo essi, serve a discernere le azioni utili da quelle che non sono tali, ma non serve già a porre una differenza morale fra le azioni. Questa regola di moralità è quella che noi ci propo-

niamo di fissare. Ma prima di entrare in materia abbiamo creduto necessario l' esporre più chiaramente che sia possibile la differenza che passa fra il principio movente, e la regola delle azioni umane. Facil cosa si è l' osservare che la maggior parte di quelli che non ammettono alcuna differenza morale fra le azioni degli uomini, non si confondono nelle loro idee se non perchè perdon di vista la distinzione necessaria fra il motore, e la regola delle nostre azioni, e confondendo così la regola col principio, non giudicano delle azioni se non secondo quella forza, che hanno di contribuire al bene o al mal essere coll' impressione piacevole o disgradevole che a noi fanno.

Dico adunque che la sana ragione è una regola di moralità, la quale stabilisce una differenza reale fra le azioni che a lei sono conformi, e quelle che le sono contrarie, per modo che le une sono moralmente buone, le altre moralmente cattive.

Si dirà tosto che questa parola di sana ragione altro non è che un termine vago, adottato dal volgo sopra un sentimento confuso, e che niuna idea distinta presenta. Ma io procurerò di sciogliere il dubbio.

L' uomo dotato d' intelligenza, e di ragione, è fatto per conoscere il vero, quantunque per la li-

mitazione delle sue facoltà sia soggetto ad ingannarsi. Quella dunque io chiamo retta ragione, mediante la quale l'uomo distingue il vero dal falso.

Vi sono delle verità speculative, e delle verità pratiche. Quando io dico che la linea retta è la più breve che tirar si possa da un punto all'altro, questa è una verità *speculativa*. Conosco ciò ch'è, e nulla più; l'assenso che dà il mio spirito a questa verità, è un semplice atto di affermazione, col quale io dico a me stesso, che la cosa è nella guisa che la concepisco.

Quando per misurare la distanza di due punti io dico che bisogna servirsi della linea retta; questa è una verità *pratica*. L'assenso che a tal verità io presto, ha una doppia relazione, cioè l'una alla verità speculativa, da cui la deduco; l'altra all'uso, al quale l'applico.

L'assenso che vi do, non è un atto semplice di affermazione, abbraccia ancora un atto di approvazione.

Nel misurare la distanza di due punti col mezzo di una linea retta, io non dico solamente che la cosa è ciò che è, il che non sarebbe se non un atto semplice di affermazione; ma vedo altresì che la cosa è com'ella deve essere, il che racchiude un'atto di approvazione.

Vi è dunque questa differenza fra una verità speculativa, ed una verità pratica; che la prima è un semplice oggetto di affermazione; la seconda è un oggetto di approvazione; *la cosa è come deve essere*.

Traggo da ciò una definizione, ed un carattere della regola in quel che è applicabile alle azioni umane. La regola è una verità pratica, dedotta da una verità speculativa atta a determinare un' azione, o la maniera di un' azione convenientemente al fine che uno si propone. Donde si trae un carattere distintivo di ogni azione, conforme alla regola, atteso che per la sua conformità alla regola istessa diviene essa un oggetto di approvazione.

L' uomo non è padrone di possedere il suo ben essere col semplice impero de' suoi desiderj, e della sua volontà. I suoi bisogni, le sue inclinazioni, le sue facoltà lo legano, e lo sottomettono a tutti gli oggetti che lo circondano, e dalla unione di queste relazioni risultano le massime pratiche che debbon dirigerlo in tutta la condotta della sua vita. Da questa inconcussa verità speculativa possono dedursi molte verità pratiche.
1. Che l' uomo deve applicarsi a coltivare la sua ragione, quanto è necessario per acquistare le cognizioni che debbono servirgli di regola confor-

me alla sua determinazione ; che egli devè reprimere, o moderare l' ardore delle passioni , il cui effetto si è l' offuscare l' uso della ragione. Tale è il fondamento della prudenza , prima fra le virtù nell' ordine morale , come altresì della forza , e della moderazione , che ne sono i sostegni .

L' uomo non può fare un uso convenevole della ragione , senza ravvisare in tutto ciò che si offre a' suoi sguardi , gli effetti assai notabili della sapienza , della potenza , e della bontà dell' Essere Supremo , la cui provvidenza regola l' universo ; non è però questo il luogo di dimostrare tal verità ; la quale per altro non potrebbe essere disconosciuta da qualunque uomo , sol che chiuder non volesse gli occhi alla luce. L' uomo dunque è debitore a questo Essere Supremo di un culto di adorazione , di ringraziamento , di timore , di amore , e di obbedienza : questi sentimenti che tendono ad ispirare la cognizione di Dio , debbono condur tutti gli uomini, ed attaccarli inviolabilmente alla vera religione , sola depositaria degli oracoli della divinità .

Abbiamo veduto che la natura ha dato agli uomini le inclinazioni , e le facoltà che tendono alla società , l' affezione conjugale , l' amore paterno , la filial tenerezza , la commiserazione che a tutti si estende , la benevolenza , che ne è il

principio, o la conseguenza, il cui germe è in tutti i cuori, ma che non vegeta nè si sviluppa se non nelle anime ben fatte. Non è adunque vero che la natura soltanto per la necessità di provvedere ai bisogni della vita animale, ha cercato di ravvicinare gli uomini: ella ha voluto altresì nobilitare quel commercio d' interesse, se mi è lecito parlare così, con mire più elevate, unendoli coi legami dell'amicizia, e con reciproci servigj, di cui gli esseri intelligenti capaci sono di sentire il merito, ed il pregio. Noi concepiamo dunque che cosa degna dell' uomo è il coltivare le inclinazioni sociali; che i seguaci della retta ragione non possono fare a meno di non conformarvisi, e che agiscono contro le prime impressioni di natura tutti coloro che se ne allontanano per darsi in preda alle particolari passioni disapprovate dalla ragione; ognuno ha ricevuto dalla natura un diritto reale alla sua conservazione, alla sua difesa, al libero esercizio delle sue facoltà; comprendiamo che gli uomini possono ajutarsi o nuocersi nell' esercizio di questo diritto; che nel reciproco soccorso ne risulterà un maggior bene per ognuno di essi; che procurando di nuocersi riusciranno pur troppo a cagionarsi del male, ed a distruggersi. L' ordine, la pace, la conservazione, è una conseguenza del primo stato. La dissensio-

ne, la guerra, la distruzione sono conseguenze del secondo. La retta ragione detta che l'uno è preferibile all'altro, e per conseguenza la retta ragione non può a meno di approvare tutte le massime proprie a stringere vieppiù i nodi di quelle inclinazioni sociali, che tendono a stabilire l'ordine, e la pace fra gli uomini. Tali sono le basi dell'equità, della giustizia, della bontà, e della fedeltà.

Comprendiamo altresì che coloro, i quali coll' esercizio delle sociali inclinazioni concorrono al bene degli altri uomini, alla conservazione dell' ordine, e della pace, si conciliano la stima, la considerazione, e la gratitudine de' loro simili. Giacchè se la retta ragione approva l'ordine, e la pace, ella non può fare a meno di non approvare le azioni di coloro che vi si conformano, e noi non possiamo ricusare la nostra stima a tutto ciò che la nostra ragione istessa approva. Pertanto ogni uomo che vorrà seguire l' impressione della ragione, dovrà necessariamente concepire stima, ed affetto per colui che solleva un infelice; orrore, ed avversione per colui che lo schiaccia.

Ora questo giudizio, che la sana ragione ci fa portare sopra le altrui azioni, ce lo detta altresì per le nostre, non ostante che in alcune acconsentiamo o dissentiamo a lei. Colui che per un vile interesse ha tradito il suo benefattore, ed il

suo amico, sentirà suo malgrado, aver egli commesso una cattiva azione; invano cerca di scusarsi a' suoi occhi: la sua ragione lo riprova, e lo condanna. Se taluno volesse lodarlo per quest' azione, il suo cuore stesso smentirebbe gli elogj dettati dall' adulazione.

Indarno egli cerca di soffogare un' odiosa rimembranza che l' inquieta, e l' affligge; la sua coscienza glie la richiama alla mente ad ogni istante, e se parlar volesse sinceramente, confesserebbe che più crudel situazione non v' è di quella di un uomo che è costretto a disistimarsi.

Quegli al contrario che si adopra a prò d' un amico infelice e lo ajuta, sentirà che la sua azione è conforme ai lumi della ragione. Non può fare a meno di non approvare ciò ch' egli ha fatto; si stima, e gli gode l' animo di averla fatta.

Queste massime che dirigono l' uomo non come agricoltore, pittore, o artigiano, ma come uomo, e nei rapporti che ha con Dio, con se stesso, e con gli altri uomini, sono dunque regole convenienti alla natura dell' uomo, vale a dire atte a dirigere le inclinazioni, e le facoltà, di cui è dotato per modo che la sua condotta si accorda colla retta ragione che in lui domina.

Per la conformità della sua condotta a questa regola l' uomo, come uomo, si rende degno di

approvazione, di stima, e di lode, rendesi poi riprensibile nella sua qualità di uomo con una condotta contraria. Ecco ciò che costituisce i buoni, ed i cattivi costumi: la sana ragione è dunque una regola di moralità, colla quale distinguonsi le azioni moralmeute buone da quelle che sono moralmente cattive. Dunque vi sono de' doveri morali determinati dalla retta ragione. Il ragionamento seguente gitterà maggior luce sopra questa materia.



RAGIONAMENTO VI.

LA REGOLA DELLA MORALITA' PUÒ ELLA ACCORDARSI CON L' AMOR DI SE STESSO?

È una verità speculativa che l' ordine e la pace son più vantaggiose a tutto l' uman genere, che non è il disordine e la guerra; ed è una verità pratica, che a tutto il genere umano conviene più il preferire la pace alla guerra, l' ordine al disordine. Questa verità pratica è legittimamente dedotta dalla verità speculativa, che a lei serve di base; è dunque una massima della retta ragione in quanto che è comune a tutti gli uomini, che l' ordine è preferibile al disordine; e questa massima applicata alle azioni umane, diviene una regola di moralità, stabilita su di una verità, dalla quale lo spirito umano non può sottrarsi, se pria non cessa di essere ragionevole.

Ma, dirà taluno, se io posso procurare il mio vantaggio particolare a spese del genere umano, perchè dovrò aver riguardo al medesimo? Posso io amare il genere umano più di me stesso? Seguirò dunque la massima che l' autore dell' Emilio crede forse più vantaggiosa di quella del Vangelo:

» farò il mio vantaggio col minor male possibile del genere umano, purchè il mio utile non ne soffra danno: ma voler che io sagrifichi la più piccola porzione del mio bene per amore del genere umano, è questo un esigere troppo da me, è volere che io non ami il mio bene, mentre dall' altra parte per l'amore di me stesso ispiratomi dalla natura, io sono obbligato a volere il mio bene, e nulla, che in vista del mio bene, nè altro posso volere che in vista del mio bene. » Egli è vero che l'uomo non può rinunciare all'amore di se stesso, all'amore del suo ben essere, e della sua felicità. Dico peraltro che senza rinunciare all'amore del suo ben essere, l'uomo può preferire il bene morale che fa conservando il genere umano, al particolare interesse che troverebbe in distruggerlo.

Non si può amare se non ciò che piace. Difatti l'amore in certo modo altro non è se non la tendenza, o il riposo dell'anima in ciò che piace: ma un oggetto può piacere in differenti maniere, ed ecco quello che assai rileva di osservare.

L'uomo nella qualità sua di essere sensitivo sperimenta le impressioni del piacere e del dolore, ed in generale le sensazioni gradevoli o disgradevoli che imprimon gli oggetti su gli organi dei sensi. Un freddo aspro cagiona del dolore, come altresì reca piacere un calor moderato. E

questo il veicolo, mediante il quale noi riceviam da fanciulli le prime nozioni del bene, o del male fisico.

Allorchè la sensazione alla riflessione congiungesi, comincia l' uomo a discernere degli oggetti che non han da per se stessi poter alcuno di far sull' anima veruna sensazione piacevole, ma di cui può ella servirsi come di mezzi atti a procurarsi il bene che si desidera. Non per se stessi, ma a cagione di loro utilità tali oggetti si amano; e per questa via l' uomo apprende a privarsi di un piacere, e talvolta a soffrire un male presente, con la mira di evitarne uno maggiore, o procacciarsi un miglior bene avvenire.

Essendo l' uomo dotato d' intelligenza, è suscettibile di un più delicato sentimento, il quale lo rende sensibile alle attrattive dell' ordine, della regolarità, della simmetria, e della perfezione, che scorge negli oggetti. Mi sono studiato di stabilire in altra opera i principj di tal sensibilità, con precise e determinate nozioni, mercè le quali ho motivo di credere, che possa rispondersi a tutte le difficoltà che sogliono proporsi su questa materia.

Mi basta di appellarmi qui alla testimonianza universale del genere umano. Nè uomo, nè popolo vi è sulla terra che non mostri una qualche

sensibilità per l'ordine, la simmetria, e la regolarità.

I più rozzi selvaggi al pari delle nazioni più colte hanno i loro particolari canti, balli, ed ornamenti; v'è senza dubbio qualche differenza nel gusto, ma un medesimo principio di sensibilità per l'ordine, e regolarità, è quel che c' induce tutti a metterci in una specie di accordo, di ordine, e regolarità nei canti, nei balli, negli abbigliamenti, non che nei mobili. Necessario è altresì osservare che sebbene il principio di sensibilità sia in tutti lo stesso, questa tuttavia varia di molto nell' applicazione, secondo il più, o il meno d' intelligenza di cui i diversi individui son dotati, per modo che come lo scuotimento de' nervi è il mezzo per cui un oggetto esterno, come il fuoco, produce l'impressione del calore nell' anima nella sua qualità di sensitiva, così la cognizione è il mezzo col quale penetra l' anima, e si fa a lei sentire, come principio intelligente è l'ordine, la regolarità, e la simmetria degli oggetti; mostrisi pure un orologio *d' Harisson*, o di *Le Roi* ad un selvaggio ignorante; egli non vi scorgerà altro se non una moltitudine confusa di pezzi senza ordine, e regolarità; si faccia vedere ad un uomo istruito, e questi non potrà stancarsi di ammirare la giusta combinazione delle parti, e l' ordine ri-

sultante all' oggetto propostosi dall' artista. L' uno rimane freddo, l' altro estatico; differente è forse in questi due uomini il principio di sensibilità? No certamente, o per dir meglio non vedono essi realmente la stessa cosa. Quegli che sa di che si tratta, penetra il genio dell' artista nella machina; colui che ne ignora la destinazione, non vi scorge che ruote machinali, e niuna industria vi ravvisa. Due uomini considerano la facciata di un tempio, all' uno piace, all' altro no: donde nasce tal differenza? Il primo è colpito da quell' armonia che le colonne, e le altre parti più considerabili dell' edificio presentano nel totale, per dir così, a' suoi sguardi: l' altro nei particolari del medesimo scuopre dei difetti di proporzione, che in niuna maniera son veduti dal primo. La vista disgradevole di questi difetti scancella l' impressione piacevole che la corrispondenza delle colonne fra loro avrebbe eccitata, se sola presentata si fosse al suo spirito: ma gittino pure uno sguardo tutti gli uomini della terra sopra due rustiche capanne, in una delle quali vi sia la porta nel centro, e da ambe le parti vi siano due finestre eguali poste ad eguale distanza: nell' altra poi ritrovisi la porta in un angolo, e all' altra parte vi siano due finestre ineguali, e situate irregolarmente: nella prima tutti converranno esservi una spe-

cie di simmetria, e di regolarità che mancar troveranno nella seconda. Ecco uno de' casi atti a ravvicinare tutti gli spiriti per la sua somma semplicità. Trovato che siasi questo punto di ravvicinamento, non deve essere più difficile ad un filosofo il distinguere l'influenza costante, ed uniforme di questo principio nei casi ancor più variati.

Non è già la maggior parte degli uomini quella che guidasi coi principj del buon senso; nè i più sublimi, ed elevati genj son quelli che dubitano della realtà, della perfezione, e del bello. I Sofocli, e gli Euripidi, i Corneille, ed i Racine, non che quelli di un egual merito, non pensaron giammai, che quell' eccellente carattere di perfezione, e di bellezza, che li commuoveva sì fortemente, e che sforzavansi d' imprimere nelle loro opere, non fosse se non che la capricciosa e passeggiera impronta di un pregiudizio proprio di una nazione, o di un secolo. Il bello drammatico nella guisa che essi l' hanno concepito, è fatto per commuovere tutti gli animi, in tutti i tempi, ed in tutti i luoghi. I soli sofisti di mediocre ingegno tocchi dalla differenza de' gusti intorno al bello, ed impacciati dalla difficoltà di ridurli ad un principio semplice, e costante, han trovato più comodo il tagliare il nodo non ammettendo altro bello se non quello di cui ciascun si forma l' idea se-

condo il particolar suo gusto: simili a quei fisici inetti, che spettatori della varietà infinita dei fenomeni elettrici, ed incapaci di riferirli ad un sol principio, stabiliscono un principio proprio, e particolare per ogni fenomeno. Questi sofisti distruggono per tal mezzo ogni regola del gusto. Poichè, in luogo di stabilire che il gusto formar debbesi sull'idea di un bello costante, ed universale (indipendentemente da gusti particolari di ciascuno) ed atto a rettificarli, pretendono che appartenga ad ogni gusto particolare il formarsi il carattere del suo proprio bello.

L' uomo non è men sensibile all' idea della perfezione; so esservi de' sofisti che disdegnano questo termine come una parola vuota di senso. Sanno essi assegnarsi un luogo sì elevato, che l' universo non diviene che un punto dinanzi a loro, e che la differenza del sole ad un grano di arena, quella dell' uomo ad una mosca, svanisce a' loro sguardi. Ma coloro che si dilettano di osservare più da vicino le cose, scorgono facilmente i diversi gradi di perfezione stabiliti dalla natura negli esseri. Esaminiamo gli animali, e conosceremo tosto nelle diverse loro specie un principio di attività più o meno esteso; vale a dire tale, che si stende su di un maggiore, o minor numero di oggetti, e che viene accompagnato da un complesso

di organi, e di facoltà più o meno numerose, più o meno variate, mercè le quali spiega esso la sua azione. Paragoniamo a cagion d' esempio l'aquila all' insetto della terra: questo non ci presenta se non che un abbozzo del moto progressivo, alcuni indizj del tatto, e la facoltà di nudrirsi; l' aquila per lo contrario ha tutte queste cose, ma in un grado molto superiore. Nel tempo che l' insetto impiega a strascicarsi lentamente sopra un pollice di terra, l' aquila s' innalza nella sommità dell' aria, scorre con gli occhi le campagne immense, fissa la sua preda, ed all' istante la rapisce. Il principio di attività che anima l' aquila è dunque più esteso, più variato di quello che risiede nell' insetto; l' aquila ha più facoltà, più mezzi per ispiegare la sua attività sugli oggetti che la circondano; dunque l' aquila ha più d' entità, ed una maggior perfezione dell' insetto.

Avendo dato in tal guisa la natura a tutti gli esseri un' unione di facoltà atte ad esercitare il principio di attività, che ella in loro ha stabilito conformemente alla particolar loro destinazione, ne segue che le specie, le quali hanno più facoltà, hanno altresì maggiore attività, e per conseguenza più d' entità, e maggior perfezione di quelle che ne hanno meno: ne segue pure che nella medesima specie l' individuo il quale ha tutte le

facoltà convenevoli al suo essere, e ciascuna facoltà convenevolmente proporzionata al suo oggetto, più perfetto è dell'individuo che ne ha meno, ed in minor grado di attività. Così il cavallo che nasce mancante di una gamba non è perfetto al pari degli altri individui della sua specie; e quell' animale, le cui gambe, grosse, e pesanti sostener non possono una rapida corsa, è meno perfetto anche di quelli che hanno più forza, ed agilità.

Adunque non senza ragione si riconosce l'uomo come il re della natura. La terra coltivata e resa fertile per la sua sussistenza, adorna d' immense fabbriche per dargli alloggio, i mari ingombri de' suoi vascelli, le montagne forate, le valli riempite, i fiumi ne' loro argini ristretti, baluardi insuperabili opposti al furore delle onde, tutti gli animali assoggettati, gli elementi pieghevoli al piacer della sua indnstria, monumenti di arte innalzati da ogni parte, tutto gli rammenta l' eccellenza, la superiorità del suo essere, e l' impero della natura intelligente sulla natura sensibile.

Considerando l' uomo, come egli esce dalle mani della natura: *io vedo*, dice l'autore dell' Emilio, *un animale men forte degli uni, meno agile degli altri, ma considerato l' insieme, di una organizzazione più vantaggiosa di tutti*.

L' uomo non ha certamente la forza del toro; nè l' agilità del cervo, ma sa appropriarsi quando vuole l' una, e l' altra. Non può l' uomo innalzarsi nell' aria, ma quando egli vuole fa partire di sua mano il colpo mortale, che coglie i volatili nel loro rapido corso, e fa caderli a suoi piedi. Questa maravigliosa attività che dalla creazione, e dall' uso delle arti si spiega, non è tuttavia ancor il maggior vantaggio della ragione. L' intelligenza del vero è quella che ne forma essenzialmente il merito, ed il pregio. L' uomo conosce ciò che l' anima solamente sente: il pastore che è attratto dallo spettacolo del cielo in una bella notte, che contempla ed ammira lo splendore di que' fuochi brillanti sospesi, e ruotanti sopra il suo capo, che giudica le ore della notte dall' altezza di una stella, dimostra la superiorità della sua natura sugli animali che egli conduce, più ancora per mezzo di questo debole raggio d' intelligenza, che per mezzo del dominio che esercita sopra di essi. Tal facoltà di conoscere il vero è suscettibile negli uomini di una infinita varietà di gradi. Qual differenza dalle nozioni informi del pastore alla scienza dell' astronomo che ha passato la sua vita esaminando, e calcolando, qual differenza dalla scienza di questo astronomo, che altro non conosce se non quello che ha appreso, al genio creatore di colui che nel-

la combinazione delle leggi della gravità, e dal moto di projezione trovò la cagione determinante del cammino dei corpi celesti! Qui apertamente mostrasi la superiorità dell'intelligenza sulla *sensazione*. Questa ci fa dell'impressione, ma non ci rischiara le idee. La perspicacia è propriamente il carattere dell'intelligenza, lume inesplicabile, ma reale, che ha la forza d'immedesimarsi in certo modo con tutto ciò che discuopre: tutto quello che noi conosciamo è presente al nostro spirito. Tale è quel sole, di cui l'umano intelletto ha calcolato la grandezza, la distanza, il giro, la densità; quel sole che ad occhi chiusi contempliamo, e che meglio conosciamo dall'idea che lo rappresenta, che dalla immagine luminosa che imprime nell'animo; ed in questa idea che è tutta nel mio spirito veggo le proprietà dell'astro che tutta è fuori dello spirito medesimo; in questa guisa tutti gli esseri dell'universo si riuniscono nel mio pensiero e vi ricevono, per dir così, una nuova specie di esistenza, che ne contiene tutta la realtà, e la perfezione; come appunto la perfezione di una macchina trovasi più nell'idea dell'artefice che l'ha immaginata, che nell'unione dei pezzi che la compongono.

Tutti gli uomini hanno un sentimento confuso dell'eccellenza di questo principio intelligen-

te, che trovasi in loro; il più grossolano pastore non dubitò giammai d' essere uomo, e che nella qualità di uomo infinitamente superiore non fosse alle sue mandre. Questo sentimento è quello che rende tutti gli uomini sì sensibili all' idea della loro perfezione. Facilissimamente e senza veruno studio tutti comprendono che la sanità, la forza, l' astuzia, l' agilità sono perfezioni del corpo: che una memoria felice, un giudizio sano, una penetrazione viva e facile, sono perfezioni dello spirito. Ognuno desidera queste qualità quando ne è privo; e se ne compiace quando le possiede, o crede di possederle.

Per tal guisa il raziocinio e l' esperienza concorrono egualmente a stabilire che l' umano spirito è sensibile a tutto ciò che porta l' impronta dell' ordine, della regolarità, e della perfezione. La stessa passione dell' ammirazione, passione propria dell' umana specie, e comune a tutti gli uomini, ne fornisce una prova palpabile ad un tempo, e convincente.

Avviene dunque dell' idea dell' ordine, e della perfezione, quello che accade delle verità pratiche, di cui abbiamo di sopra parlato. Non si può a meno di approvarla ovunque ella si ravvisi; osservando una machina, la cui costruzione esattamente corrisponde all' effetto, che alcuno si

è proposto : noi non diciamo soltanto che questa machina è come si vede, diciamo che ella è come dev' essere : giudizio di approvazione, seguìto sempre da un sentimento di compiacenza, giacchè tutto ciò che noi approviamo, non può non recarci piacere.

Il carattere d'ordine, di regolarità, di perfezione, che noi ravvisiamo in questa machina è il principio, che determina la nostra approvazione, e quest' approvazione diviene il principio della compiacenza, che in noi si eccita. Rileva adunque grandemente esaminare questa connessione. Noi non diciamo che la machina è regolare, perchè ci piace, diciamo che ci piace, perchè è regolare, e diciamo il vero. Chi facendo elogj di una pittura o di un edificio, non ardisce proferir giudizio sul pregio dell' opera, e si contenta di dire che gli piace, vuol farci intendere con quella modestia vera, o affettata, che il suo giudizio non lo dà per regola, ma non pretende dire che nulla vi sia nell' oggetto che meriti quella compiacenza. Anzi ben lungi da ciò goderà egli moltissimo se un intendente vi scuopra le bellezze, che han fissato la sua stima, e la sua approvazione, e sarebbe confuso, che vi si scorgessero de' difetti notabili. Tanto egli è vero che sentesi non essere la compiacenza che fa il merito di un'opera; ma sib-

bene è il solo merito quel che ne fa formare la stima, e l'approvazione. In una parola qualunque giudizio di approvazione, e la compiacenza che lo segue, fondato è sempre su di una cognizione precedente; cognizione che è determinata dal merito reale, o apparente dell'oggetto. Lo stesso deve dirsi del giudizio d'approvazione come ancor di quello di affermazione.

Allorquando noi affermiamo un errore, restiamo sempre ingannati da una falsa apparenza del vero: quando approviamo quello che degno non è di esserlo, veniam sempre sedotti da una falsa apparenza di ordine, di regolarità, e di perfezione. Perciò siccome l'umano spirito tende alla verità, come a regola del suo giudizio, eziandio allorquando ha la disgrazia d'ingannarsi, così egualmente tende all'ordine, ed alla regolarità, come a regola della sua approvazione, quando sedotto da una fallace apparenza, attribuisce all'oggetto della sua stima una perfezione che non vi esiste.

Rilevasi da questi principj che in due differenti maniere possono le cose piacerci, l'una per mezzo della semplice impressione del piacere che ci cagionano, come si gusta un liquore che gradevolmente tocca il palato: l'altra per via d'un effetto dell'ordine, della regolarità, e della perfe-

zione, che in un oggetto ravvisiamo. Nel primo caso il piacere è un mero effetto della sensazione; la cognizione è a lui affatto estranea. Ci piace per esempio un colore, perchè ci piace: nulla di più possiamo dire; la cagione è nel piacere istesso che in noi produce, e non potremmo altrimenti spiegarlo. Nell' altro caso la compiacenza che proviamo nell' ammirare un quadro é una conseguenza della cognizione che abbiamo della sua perfezione. Non siamo allora limitati a dir che ci piace, perchè ci piace; ma egli ci piace, perché noi vi rinveniamo un merito che degno lo rende della nostra approvazione, e per conseguenza della nostra compiacenza.

Nell' uno, e nell' altro caso, l' amore del ben essere, l' amore di noi stessi, è sempre quello che ci muove, e ci affeziona a quel che ci piace. Ma la ragione movente della compiacenza non è la stessa nell' uno, e nell' altro caso. Nel primo tutta questa ragione risiede in noi stessi, il nostro piacere è quello che ci muove, che ci affeziona all' oggetto, che in noi lo produce: una delicata vivanda ci piace non già per quello che è in se stessa, ma unicamente per l' impressione aggradevole che reca al nostro gusto. Nel secondo la ragione che eccita la mia compiacenza è fuori di me; la perfezione dell' oggetto è quello che io contemplo; questa per-

fezione non trovasi in me, ma io non posso conoscerla senz' approvarla, e senza compiacermici.

Non ravviso in un uomo qualità stimabili, pur tuttavia dipende da questo uomo la mia fortuna, ed il mio avanzamento. Mi affeziono a lui, e desidero la sua grandezza, e la sua elevazione. La ragione determinante della mia affezione verso quest' uomo è tutta mia propria; l' amo pel mio avanzamento, e non per alcuna qualità che gli appartenga. Conosco un altro uomo distante da me cento leghe, il quale non può farmi nè bene, nè male, uomo integro, savio, moderato, discreto, obbligante, incapace anche per la sua propria difesa tradire il segreto di un nemico accanito, che desidera la sua distruzione; amo quest' uomo gli porto affetto: prendo interesse per tutto ciò che lo riguarda, il suo bene mi rallegra, mi affligge il suo male: in una parola quest' uomo mi piace, ed io l' amo perchè mi piace; ma perchè mi piace? La ragione determinante di questa compiacenza è tutta fuori di me: è il merito che in lui riconosco, al qual merito non posso io ricusare nè la mia approvazione, nè i sentimenti che l' accompagnano. È dunque l' amore di me stesso che mi fa affezionare ad un uomo che mi piace, ma ciò che mi reca tal piacere è una qualità che in lui risiede, che in lui conosco, e che in lui stimo.

Di qui apparisce la differenza che vi è fra l'amore che chiamasi interessato, e l'amore gratuito, o disinteressato. Differenza vivissimamente provata da tutti gli uomini eruditi, od ignoranti, non meno che da sofisti che la combattono. Ciò che ha potuto spargere alcuna oscurità sù questa distinzione si è che l'amore di noi stessi, essendo il principio di tutte le nostre affezioni sembra da una parte che ogni affezione debba essere dipendente da quest'amore di noi stessi, e che dall'altra non si potrebbe riguardare come gratuita, e disinteressata un'affezione dipendente dall'amore del nostro ben essere.

Si dilegua questa specie di contraddizione coi principj che abbiamo stabiliti. La benevolenza gratuita non esclude affatto l'amore del nostro ben essere non meno che l'amore interessato, ma ella vi si riferisce, e in altra maniera ne dipende. O ami io un uomo con benevolenza gratuita, o con amore interessato; l'amo sempre perchè mi piace; per tal guisa a queste due affezioni egualmente presiede l'amore del mio ben essere; l'amore di me stesso è quello che sempre mi porta ad affezionarmi a quello che mi piace. Non è questa adunque la via a tenersi per cercare la differenza dell'amore gratuito, e dell'amore interessato; ma si deve cercare nella differenza dei motivi che fanno piace-

vole un oggetto. Se questo motivo è in noi stessi, se noi non esaminiamo nell' oggetto altra cosa fuori del potere che ha di contribuire alla nostra soddisfazione, e se indipendentemente da questa soddisfazione quest' oggetto nulla in se stesso ci presenta che degno sia del nostro assenso, l' amore che avremo per tal oggetto sarà un amore interessato. Se al contrario il motivo pel quale ci piace un oggetto si trova nell' oggetto stesso; se queste qualità stimabili che noi riconosciamo in un uomo son quelle che fan sì che quest' uomo ci piaccia, in questo caso la benevolenza che avremo per lui sarà gratuita, e disinteressata, giacchè quello che noi sentiamo, lungi dall' essere la considerazione dell' interesse, è il valore del merito che egli possiede, e che gli concilia la nostra stima, la nostra approvazione, e fa sì che ci piaccia.

A dileguare qualunque oscurità su questa delicata ed oscura materia, mi si permetta aggiunger qui ancora un' altra riflessione. Ogni qualvolta io riconosco in un uomo un carattere veramente virtuoso non posso ricusargli la mia stima, e la mia approvazione. Spero che ad accordarmi ciò non si avrà ripugnanza. L' oggetto, il motivo di questa approvazione è in me, oppure in lui? È chiaro che esso è dovuto alla sola virtù che possiede, questa virtù tutta sua che è l' oggetto, ed

il motivo della mia approvazione, è dunque anche l'oggetto, ed il motivo della mia compiacenza, poichè la compiacenza segue naturalmente l' approvazione. Perciò siccome l' approvazione che gli dò è determinata dalle virtù che io riconosco in quest' uomo, così l' affezione che gli porto è egualmente determinata da quelle stesse qualità che in lui riconosco. Quest' affezione è dunque gratuita, e disinteressata, giacchè in lui, e non in me risiede il motivo di compiacenza che mi ci affeziona.

Vedesi da ciò come la benevolenza gratuita, e disinteressata può attribuirsi all' amore di noi stessi, principio generale di tutte le nostre affezioni, senza cessare di essere gratuita, e disinteressata: Io amo un uomo, che non mi fa, nè può farmi alcun bene, unicamente perchè il suo carattere virtuoso attrae la mia approvazione, e mi piace. Tal benevolenza è interamente gratuita, e disinteressata. Quest'uomo mi piace non pel bene che da lui ne attendo, ma per la virtù che possiede. Quantunque gratuita sia questa benevolenza relativamente al suo oggetto, dipende però dall'amore di me stesso, perchè l'amor di me stesso, e del mio ben essere, mi fanno affezionare a ciò che mi piace.

In seguito di questi principj facil cosa è comprendere come può un uomo, senza pregiudizio dell' amore del suo ben essere, preferire il bene morale che risulta da una virtuosa azione, al bene fisico, ed al vantaggio personale che procurar potrebbesi colla violazione di un dovere. La conformità alla retta ragione, secondo ciò che abbiamo di sopra spiegato, è quella che costituisce il bene morale; ora la ragione non può che approvare ciò che è conforme alla retta ragione. È dunque il bene morale uno di quegli oggetti che degni sono d'approvazione, e per conseguenza degni da piacere per se stessi; l'amore del ben essere che sempre tende a ciò che piace, può dunque attaccarci, ed affezionarci a lui, ed osservasi da ciò come può amarsi la virtù con amore gratuito e disinteressato, senza pregiudizio dell'amore di se stesso. Per conseguenza è in pieno arbitrio dell' uomo il preferire il bene morale che considera nell' adempimento del suo dovere, al piacere sensibile, o al personale interesse, che non potrebbe procacciarsi, se non col mezzo del delitto.

Dico inoltre che l'amore di se stesso ben consigliato, ben diretto, deve piegarsi sempre, e rivolgersi al bene morale in preferenza di qualunque altro vantaggio. Il dolore, la privazione di un

bene fisico, c' incomoda, e ci affligge, ma nè ci umilia, nè ci avvilisce ai nostri occhi.

L' uomo onesto che strascinasi per la via in preda alla miseria la più desolante, dice tal volta a se stesso, che i suoi cenci sono preferibili a quell' orgoglioso che si mostra come uno spettacolo sopra un carro dorato. Ciò non può dirsi della viltà, dell' ingiustizia, della perfidia: chi n' è colpevole nasconde quanto può la sua vergogna: ma le stesse cure, che egli pone in celarla, provano che egli dice a se stesso ciò che di lui si direbbe se la sua ingiustizia fosse conosciuta. Quell' orrore che essa ecciterebbe negli altri in lui si rappresenta per qualunque sforzo egli faccia a reprimerlo: egli è costretto a riconoscere se stesso degno di biasimo, e di disprezzo. Nulla dunque di più contrario all' amore del ben essere quanto quel rimorso di coscienza che spietatamente perseguita il malvaggio: nulla di più conforme all' amore del ben essere quanto quell' interna soddisfazione che appartiene al giusto, la quale lo consola, e lo sostiene nelle più gravi sciagure. Perciò l' amore del ben essere saviamente regolato deve indur l' uomo a preferire in tutte le occasioni il bene morale a qualunque altro interesse.

Maggiore estensione ha il ben essere su di una creatura intelligente, di quello che su di una

creatura meramente sensitiva. Quella non è come questa limitata alla semplice impressione del piacere sensibile; si son veduti degli uomini infelici nell'affluenza stessa delle delizie. La soddisfazione dell'animo contribuisce, assai più della sensazione del piacere, alla felicità dell'uomo. Questa interna compiacenza che si eccita all'aspetto de' vantaggi, e delle buone qualità, che riconosconsi in se stesso, non è mai sì pura, e sì perfetta, che allorquando l'uomo nulla ha a rimproverarsi, e nulla scorge in se che degno sia d'odio, e di disprezzo, e che tuttociò che trovasi in lui è d'accordo con se stesso, vale a dire con la sua propria ragione.

Tale è l'eccellenza della natura intelligente, che la sua felicità dipende più dalle sue idee, che dalle sue sensazioni, e che l'amor gratuito, e disinteressato, il quale lo porta al bene che gli è estraneo, contribuisce assai più al suo ben essere di quel che siasi l'affezione interessata che l'attacca al piacere, onde essa è commossa.

RAGIONAMENTO VII.

DELLA LEGGE NATURALE.

Egli è evidente, siccome già abbiamo osservato, che la ragione presenta all' uomo verità pratiche atte a servire di regola, e di condotta della vita: tale è la seguente: non fare altrui ciò che noi non vorremmo che fosse a noi fatto. Questa massima è da una parte evidentemente vera, dall' altra è evidentemente atta a regolare le nostre azioni verso il prossimo.

Chiara cosa è che le azioni conformi a questa regola della sana ragione, son giuste, buone, ed oneste. Sono giuste; poichè il giusto secondo la stessa etimologia della parola è ciò che si conforma alla sua regola. Son buone, in quanto che contribuiscono alla felicità, ed alla perfezione dell' uman genere. Sono oneste, giacchè la loro conformità alla sana ragione, degne le rende di stima, d' approvazione, e di lode.

Queste azioni stesse, in quanto degne di approvazione, capaci sono di piacere allo spirito da loro medesime per la conformità che esso scorge fra l' azione, e la retta ragione. Può dunque at-

taccarvisi, ed esservi trasportato dallo stesso amore del suo ben essere, come di sopra spiegammo.

Ma quantunque degne siano di approvazione, e di compiacenza, le massime della retta ragione hanno esse forza di legge, ed impongono all' uomo un' obbligazione propriamente detta di conformarvisi? Riconosco facilmente, dirà taluno, che miglior cosa è usar riconoscenza, che tradire il suo amico; ma se il tradimento può farmi strada alla fortuna, evvi alcun principio che mi obblighi di preferire l' onestà all' utilità?

Quasi oserei dire, che la questione é già decisa in forza dei principj che si sono stabiliti. Pur tuttavia non sarà inutile l' esaminare brevemente il sentimento di Puffendorf, e di Barbeyrac sulla natura della legge, e dell' obbligo che ne risulta. Io mi lusingo che questa discussione porrà in chiaro lume una materia, della quale non si hanno generalmente, se non idee confuse, e che pur è della massima importanza.

Ogni legge perfetta, essi dicono (*Puff. Dev. de l' hom. et du citoyen L. I. Ch. II. V. VII.*), contiene due parti; una che determina quello che bisogna fare, l' altra che dichiara il male che uno si trarrà addosso, trasgredendo ciò che la legge comanda, o facendo quello che essa proibisce.

Dicono che la legge non costringe se non in virtù della volontà di un superiore, il quale ha diritto di prescrivere una regola, e che ha giuste ragioni di pretendere la soggezione della libertà di coloro che da lui dipendono, e sufficienti forze per far soffrir qualche male ai contravventori.

Non è sufficiente, secondo essi, per imporre un'obbligazione perfetta, che la legge, o il legislatore prescriva una regola; ma si richiede inoltre che vi unisca la *sanzione*; quell'altra parte della legge, che dichiara il male che incontrerà il trasgressore.

Nondimeno Barbeyrac confessa che la forza coattiva non entra punto in ciò che costituisce il diritto d'imporre un' obbligazione, non essendo questa che un motivo atto ad impegnare un suddito ad adempire i suoi doveri, col timore del male, di cui è minacciato, se vi manca.

Si riduce ora la questione a conoscere se le massime pratiche della retta ragione, indipendentemente dalla volontà conosciuta d'alcun legislatore, abbian forza di legge, ed impongano un'obbligazione propriamente detta di sottomettervisi: se un uomo, per esempio, che avesse la disgrazia d'ignorare che vi è un Dio autore della legge naturale, fosse non dico solamente obbligato, ma se potesse sentirsi, e riconoscersi obbligato a se-

guire le massime pratiche della retta ragione, le quali dettano che ognuno debba astenersi dal tradimento, e dalla calunnia.

Secondo Puffendorf, e Barbeyrac quest' uomo non sarebbe in verità dispensato dall' obbligazione che la legge naturale gl' impone, giacchè non può essere se non per sua propria colpa, che egli ignori esistere un Dio autore della legge naturale; ma potrebbe non avere il sentimento di questa obbligazione.

Primieramente è forza confessare che la legge naturale nell' uomo esser non può se non un' impressione della legge eterna, la quale trovasi in Dio. La ragione non è retta se non in quanto è conforme all' ordine invariabile della Sovrana Sapienza, la quale ha impresso nello spirito dell' uomo una propensione al vero, ed al bene, per condurlo alla sua felicità: supponendo pertanto che Iddio non esistesse, è fuori di ogni dubbio che esistere neppur potrebbe la legge naturale, ma in tal caso non esisterebbe tampoco nè intendimento, nè uomo, nè cosa alcuna. La tenebrosa notte del nulla tutto avvilupperebbe, e nulla sarebbe nè esistente, nè possibile. Ma quantunque l' uomo ricevuto abbia da Dio la sua intelligenza, e la direzione della sua intelligenza verso il vero, e verso il bene, difficil cosa non è che da un colpevo-

le abuso delle sue facoltà si abbagli al segno di non raffigurar più la sorgente della luce che lo illumina. Si domanda adunque se relativamente ad un Ateo le massime della retta ragione producano non solo una vera obbligazione, ma altresì il sentimento di questa obbligazione?

Siccome abbiamo veduto, non potrebbe esservi alcun dubbio in quanto alla prima parte: negar non puossi che le massime della retta ragione, o della legge naturale, non impongano una vera obbligazione anche a colui che avesse la disgrazia d' ignorare Iddio, altrimenti necessario saria il dire, che supponendo se è possibile, un selvaggio privo di ogni cognizione della divinità, in verun modo quest' uomo peccherebbe, uccidendo tutti coloro, di cui capricciosamente volesse disfarsi.

Di più, io dico, che tali massime della retta ragione, che sotto il nome di legge naturale comprendonsi, sono atte ad eccitare il sentimento dell' obbligazione anche in un uomo che non conoscesse Iddio, il che è necessario provare contro Puffendorf, e Barbeyrac. Se contro di essi non si trattasse che di una sola disputa di parole sopra il termine di *obbligazione perfetta* poco, rilevérebbe l' agitar tal questione; ma parmi che questi due scrittori abbian commesso difetto perfin nella

collegazione delle loro idee, e ciò rileva moltissimo l' osservare per rischiaramento del vero.

Provo primieramente la mia proposizione colla nozione istessa dell' obbligazione nella guisa che Puffendorf la stabilisce: *colla parola di obbligazione* (dice egli, l. I. ch. II. §. III.), *s' intende comunemente un legame diretto, mediante il quale uno è astretto a fare, o non fare alcune cose. Infatti qualunque obbligazione mette per così dire un freno alla nostra libertà, di maniera che quantunque possiamo sottrarci da essa attualmente, ciò non ostante ella produce in noi un sentimento interno, il quale fa sì che allorquando si trascura da alcuno di conformarsi alla regola prescritta, è desso costretto a biasimar presso se stesso la propria condotta, e se da questa a lui deriva del male, riconosce di esserselo giustamente procacciato, poichè il potea facilmente evitare seguendo la regola, a cui era egli tenuto.*

Il sentimento adunque dell' obbligazione consiste principalmente in quel sentimento interno che produce in noi l' infrazione della regola, e che ci costringe a biasimare la propria nostra condotta. Ecco il caso in cui si trova ogni uomo che trasgredisce una massima da lui riconosciuta conforme alla retta ragione. Facendo il contrario di

quel che egli approva per necessità bisogna che rimproveri a se medesimo ciò che fa. Ogni massima pratica della retta ragione è dunque atta a produrre questo sentimento interno, che costringe l' uomo a disapprovare se stesso quando vi manca; dunque essa è atta a produrre un vero sentimento d' obbligazione.

2. Per imporre l' obbligazione, ed imprimere il sentimento, Puffendorf (ch. V.) esige due condizioni nel Superiore; *ragioni giuste per restringere la libertà degl' inferiori, ed il potere di fare soffrire alcun male ai contravventori. Allorchè queste due cose*, egli dice, *trovansi riunite in qualcuno, tosto che si è fatto conoscere la sua volontà, necessario è che nell' animo di una creatura ragionevole si formi il sentimento di timore, non disgiunto da quel di rispetto. Il primo in vista della forza, di cui quest' essere è rivestito; l' altro in vista delle ragioni, sulle quali la sua autorità è fondata, e che dovrebbero essere sufficienti per impegnarlo ad obbedirgli, indipendentemente da qualunque motivo di timore.*

Dunque la sola vista delle ragioni, unica base dell' autorità suprema, dev' essere sufficiente per impegnare ad obbedirle indipendentemente da ogni motivo di timore. Sono questi i proprj ter-

mini di Puffendorf. Dunque questa vista impone un' obbligazione: una creatura ragionevole, che manca di obbedienza, quando in se stessa sente che dovrebbe obbedire, non può fare a meno di non condannarsi da se medesima; quel sentimento che ha di dovere obbedire pone alla sua libertà un freno, al quale non può sottrarsi senza conoscere che ha mancato a ciò che dovea. Ora questo freno appunto di diritto è quel che costituisce l' obbligazione.

3. *Chiunque*, continua Puffendorf, *altre ragioni non ha d' addurmi per farmi obbedire se non la forza che ha nelle mani, onde costringermi a subire il giogo che vuole impormi, può, non v' ha dubbio, con questo mezzo spingermi a preferire di piegarvi per alcun tempo il collo, anzi che espormi ad un male più funesto che mi attirerei addosso se vi resistessi; ma questo lontano timore non impedirà punto che più volentieri io non mi regoli a mio talento, anzi che a suo*.

In tal guisa per verun modo il timore contribuisce al sentimento dell' obbligazione; questo sentimento consiste in ciò che ognuno dice a se stesso che si deve obbedire, il che non si rinviene, quando la sola forza è quella che induce ad obbedire.

4. *Che se al contrario*, dice finalmente Puffendorf, *con giuste ragioni si ha diritto di esigere la mia obbedienza, ma forze necessarie manchino per farmi soffrire alcun male, se ricuso di obbedire di buon grado, posso allora impunemente disprezzare gli ordini del superiore, a meno che altri si mostri più di lui forte, il quale sostener voglia la sua autorità.*

In questo caso io posso mancare impunemente al dovere che mi corre. Ciò è vero; ma la sicurezza dell' impunità non cancella dalla mia mente il diritto del mio superiore, nè per conseguenza il sentimento del mio dovere verso di lui. Se ciò solo non fosse sufficiente a produrre l' obbligazione ed il sentimento dell' obbligazione, converrebbe dire che questo sentimento non comincia a spuntare, se non quando io mi avveggo che non posso più violare impunemente il mio dovere, e per tal modo sarebbe l' obbligazione un effetto della forza coattiva, anzi che di un diritto legittimo, contro lo stesso sentimento di questi autori.

5. Confessa infatti Barbeyrac che la forza coattiva, ed il timore della pena, nulla han di comune col fondamento dell' obbligazione, e che altro esse non fanno se non aggiungere nuova forza ai motivi che c' inducono ad obbedire.

Conseguenza legittima di questa dottrina sarebbe il dire, che il fondamento dell' obbligazione corrisponde unicamente alla prima parte della legge, la quale determina ciò che bisogna fare; e che la seconda parte che chiamasi *sanzione*, e che stabilisce la pena contro i trasgressori, non abbia in mira che i mezzi d' assicurare l' esecuzione della legge, relativamente a quelli che sarebbero pronti ad infrangerla, se dall' aspetto del castigo non ne fossero trattenuti.

Se un superiore legittimo, ma spogliato di qualunque forza per costringere, prescrive a' suoi inferiori una legge fondata su ragioni giuste, ogni uomo virtuoso si reputerà indispensabilmente obbligato ad obbedire, se egli può; ed in ciò Barbeyrac istesso non disconviene. Il codardo, o il vizioso si gioverà dell' impunità che l'impotenza del legislatore gli assicura, e disprezzerà quindi la sua legge. Torni di nuovo il superiore a riacquistare la forza che gli mancava, ed aggiunga una sanzione alla sua legge, il timor del castigo non farà nascere alcun nuovo sentimento di obbligazione nell'animo dell' uomo virtuoso, il quale non riputerassi maggiormente obbligato ad obbedire pel timore della pena, di quello che riputavasi da principio per la considerazione del suo dovere. La nuova sanzione non darà molestia se non al refrat-

tario vizioso, non già producendo in lui nuovo sentimento di obbligazione, che da principio non ebbe, ma sibbene astringendolo a sottoporvisi pel timore del male che si trarrebbe addosso continuando nella sua ribellione. Se prima della sanzione ei non sentiva di essere tenuto ad obbedire, sarebbe impossibile che questa glie lo facesse sentire. Poichè l' aspetto semplice del male, da cui uno è minacciato, se mostrasi renitente a fare una cosa, può senza dubbio impegnare a farla, ma questa sola vista non farà mai sentire che il dovere sia quello che spinga a farlo. Dal che rilevasi che l' obbligazione concepita come un legame che pone un freno alla libertà, in quanto che fa conoscere all' uomo che non può mancare di conformarsi alla regola, senza condannar se stesso, corrisponde unicamente alla prima parte della legge, la quale determina ciò che si deve fare; e per conseguenza la sanzione nulla aggiunge al fondamento dell' obbligazione (se non in quanto che il disprezzo della sanzione formerebbe una nuova trasgressione) e che il suo effetto preciso e diretto è quello di assoggettare all' osservanza della legge col timore della pena coloro che ricusassero sottomettervisi, in considerazione del loro dovere.

Di qui nasce che le massime pratiche della retta ragione impongono per la condotta della vita

una vera obbligazione di conformarvisi, indipendentemente dal riguardo di un superiore, che abbia il diritto di esigerne l' osservanza. E ciò appunto io proverò contro Barbeyrac. A suo parere, un assassino che ha la forza in mano, può costringermi ad eseguire i suoi voleri col timore del male che può cagionarmi, ma egli niuna vera obbligazione può impormi di obbedirgli, e se io posso sottrarmi, nulla farò contro il mio dovere fuggendo. Al contrario il superiore legittimo, benchè spogliato di forze, conserva sempre il potere di obbligare, senza aver quello di costringere. Dario errante, fuggiasco, oppresso dalla stanchezza, ferito a morte, vicino a perdere tutto il suo sangue, si arresta per poco, e richiede ad un soldato fedele che lo seguiva un bicchier d'acqua, onde dar refrigerio alle sue moribonde labbra: secondo i principj di Barbeyrac, questo soldato era sicuramente obbligato ad obbedire ad un padrone, da cui niun male aveva più a temere. Donde nasce dunque questa differenza? Perchè l'assassino può costringermi senza obbligarmi? Perchè un superiore legittimo mi può obbligare senza potermi costringere? Perchè la retta ragione mi detta che niun dovere mi corre verso l'assassino, e dovere di obbedienza mi corre verso colui che ha diritto di comandarmi.

L' obbedienza che debbo al mio superiore legittimo, è contenuta nell' obbedienza che debbo alle massime pratiche della retta ragione allo stesso modo che la conclusione è contenuta nelle premesse. Se Barbeyrac avesse voluto provare che il soldato era in dovere di obbedire a Dario, non avrebbe potuto farlo se non per via d' un raziocinio somigliante a questo: la retta ragione detta che debbasi obbedire ad un superiore legittimo; Dario era il legittimo superiore del soldato; Dunque il soldato dovea obbedire a Dario.

In ciò avviene quel medesimo che avviene nell' obbligazione, la quale deriva dagl' impegni che volontariamente contraggonsi: data, ed accettata la parola, essa è senza dubbio la cagione prossima dell' obbligazione che io contraggo; ma ciò in virtù di quel sovrano principio di retta ragione che prescrive ad ognuno l'obbligo di esattamente adempire i suoi impegni. Toglete questo principio, e più non sussisterà l' obbligazione. Avverrebbe circa le promesse che si fanno nel contratto, ciò che avviene di quelle che gli attori fanno fra loro sul teatro. Donde nasce dunque che le prime, e non le seconde sono obbligatorie? Nasce da ciò che non si può mancare alle prime senza violare la legge della fedeltà. Ora la legge della fedeltà che dà forza ad una promessa, non dipende da questa pro-

messa, ma a lei è anteriore, e sussiste invariabilmente nelle massime della retta ragione. Ancorchè nessuno al mondo immaginasse di promettere, non saria meno vero perciò che bisogna mantenere quello che si è promesso.

Dunque non senza ragione fu rimproverata ad un famoso autore questa orribile massima: *Io nulla debbo a chi nulla ho promesso*. E perchè dovete voi ad alcuno dopochè avete promesso? Se non perchè evvi un inviolabil legge di fedeltà, la quale obbliga ad adempire gl' impegni debitamente contratti? Ora se vi è una legge di fedeltà, vi è altresì una legge di giustizia, una legge di bontà, una legge di gratitudine, e di umanità, che obbliga anche nè casi, in cui nulla si è promesso.

Concludo che le massime pratiche della retta ragione per la condotta della vita non possono che produrre un sentimento d' obbligazione, seguendo la stessa nozione che da Puffendorf, e Barbeyrac è stata annessa a questa espressione, e che perciò la legge naturale contenuta in tali massime ha forza di obbligare anche quelli che avessero la disgrazia di non conoscere l' autore della loro esistenza.

Si obbietterà che una legge perfetta deve contenere in se la determinazione, e la sanzione, e

che un' obbligazione perfetta non può corrispondere che ad una legge perfetta. Ora la legge naturale in quanto che contenuta nelle massime pratiche della retta ragione, non è se non una regola sprovvista di qualunque sanzione, ella non potrebbe adunque rispetto ad un Ateo presentare il carattere di una legge perfetta, né imprimere in lui il sentimento di una perfetta obbligazione.

Rispondo: I. Che la legge naturale in quanto che ella è contenuta nelle semplici massime della sana ragione non è totalmente priva di ogni sanzione. Il rimorso della coscienza é una pena che insegue il colpevole sul trono, e nei ceppi. Non vi è che una scelleragine consumata, la quale possa rintuzzare quei pungenti rimorsi, i quali peraltro di tratto in tratto rinascono nel seno eziandìo delle delizie.

II. Bisognerebbe definire più distintamente ciò che intendasi con la parola *di legge perfetta*. Può con questa intendersi una legge che imponga un' obbligazione propriamente detta la quale non può violarsi senza peccato, ovvero una legge che esattamente corrisponda al fine, che si è alcuno proposto nello stabilirla, o finalmente quella che è accompagnata da tutto ciò che si richiede per assicurarne l' esecuzione.

Se la parola di legge perfetta si prende nel primo senso, io dico che indipendentemente dalla cognizione di un supremo legislatore, la legge naturale impone un' obbligazione propriamente detta di conformarvisi. Il che fin qui procurai di provare.

Se poi prendesi nel terzo senso confesso che la legge naturale contenuta nelle massime pratiche della retta ragione per la condotta della vita, non ha sufficiente sanzione indipendentemente dalla volontà del Supremo legislatore, il quale vuol che tutti gli uomini siano giusti, che rimunera quei che lo sono, e punisce quei che non lo sono. Il che formerà la materia del seguente ragionamento.





RAGIONAMENTO VIII.

SANZIONE DELLA LEGGE NATURALE.



Chiamasi sanzione quella parte della legge che stabilisce una pena contro i trasgressori. L' oggetto della sanzione, come già abbiamo veduto, altro non è, se non se il tenere in equilibrio, o sormontare col timore della pena le attrattive della cupidità, le quali indur potrebbero i malvagj, ed i viziosi a trasgredire la legge. Si è sempre sentito da tutti che uno schiavo esser dovea riconoscente verso quel padron generoso, che gli rende gratuitamente la libertà. Si dirà forse che tal dovere, o tale obligazione non ebbe origine che allorquando le leggi Romane cominciarono a decretare le pene contro i liberti, che mancavano di rispetto ai loro padroni? Sarebbe cosa assurda il pensarlo. Il giorno che precedette lo stabilimento di questa nuova sanzione, lo schiavo ingrato verso il suo benefattore dovea sentire che egli agiva contro il suo dovere. Questo sentimento non potè acquistare una forza maggiore dopo la sanzione: questa non potè aver altro effetto che impegnare più efficacemente lo schiavo al-

l' adempimento del suo dovere in vista del timore del male, a cui esponevasi con la sua trasgressione.

Gli uomini conoscono, ed approvano le massime pratiche della retta ragione; sanno benissimo inculcarle agli altri, e se han ragione di dolersi di alcun torto che lor venga fatto, meno insisteranno sul male fisico ricevuto, di quello che sulla sconcezza dell' azione, per cui furono violate le massime della retta ragione in loro danno. Questo sentimento che parla in quel tempo con tanta energia, indica la profonda convinzione che tutti sperimentano dell' obbligo stretto, che han gli uomini di osservare fedelmente questi sacri doveri, che la retta ragione loro prescrive pel bene comune dell' umanità. Nulladimeno gli uomini così elevati per la sublimità delle viste che loro presenta la retta ragione s' impiccioliscono sovente oltremodo per la bassezza dei motivi che li fanno agire: predominati dall' orgoglio, dall' avarizia, dall' invidia, dalla gelosia, e da mille diverse passioni, tanto vive, quanto limitate, che nello stato presente della natura han tanto impero sull' anima; la maggior parte degli uomini rassomiglia alla Medea d' Ovidio; veggono il meglio, e si appigliano al peggio. La retta ragione detta loro ciò che dovrebbero fare, vi si sentono ancora portati

da un primo moto d'inclinazione che avrebbe il suo effetto, se spesso non venisse impedito da un vantaggio particolare, che frastorna lo spirito dal bene morale ch'egli approva per attaccarlo al piacere, che lo alletta, e lo lusinga.

È questa la sorgente dei mali che affliggono, e desolano l'universo. Nulla è dunque più convenevole alla pace, alla tranquillità, e prosperità dell'uman genere, quanto una sanzione delle leggi naturali, capace di reprimere gli attentati de' perversi, cui la speranza di un particolare vantaggio rende sordi alla voce della ragione, ed insensibili al bene comune dell'umanità.

Siccome l'amor del ben essere, principio di tutte le determinazioni, ed azioni umane, dividesi in differenti rami, ed ora volgesi all'idea della perfezione, ora all'inclinazione del piacere sensibile, ora alle attrattive delle ricchezze, e del potere, è necessario che questa sanzione sia universale ed abbracci tutti gli stati, e tutte le situazioni della vita, per modo che ogni uomo informato di questa sanzione, possa sempre riconoscere a prima vista, senza calcolare, e senza esitare, che violando la legge naturale si espone a perdere per sempre quel ben essere che insuperabilmente ama, ed a soffrire un male infinitamente maggio-

re, e più ripugnante alla sua felicità, del male presente che volesse evitare.

La sanzione che accompagna la legge naturale, in quanto ella è racchiusa nelle semplici massime della retta ragione, non presenta in verun modo questo carattere. I motivi inseparabili della retta ragione, che spinger dovrebbero gli uomini in qualunque occasione a sacrificare il particolare interesse all'osservanza delle leggi naturali, riduconsi a tre. 1. Il bene della società universale, nel quale si trova compreso l'interesse di ogni particolare. 2. Il vantaggio istesso di ogni particolare, poichè il più sovente scorgesi essersi ingannato, credendo di pervenire alla felicità col mezzo della nequizia, e che l'edificio della grandezza, e della fortuna, stabilito su i fondamenti rovinosi dell'ingiustizia, sprofondasi quando meno vi si pensa, e schiaccia sotto le sue ruine l'imprudente architetto che l'avea innalzato. 3. I rimorsi della coscienza, che non cessano mai d'intorbidare la serenità dell'animo, tanto necessaria per godere del ben essere.

Questi motivi contengono senza dubbio una specie di sanzione; bisogna confessare però che questi motivi non racchiudono tuta la sufficiente forza per far tacere la passione che si solleva contro la legge.

I. Egli è vero che l' interesse reale di ogni particolare trovasi compreso nell' interesse generale dell' umanità. Ma questa considerazione poco muoverà un uomo, che crederà trovarsi nel caso di ottenere per mezzo della sua ingiustizia un vantaggio molto più rilevante, di quello che scorge nell' esatta osservanza del suo dovere.

II. È vero altresì che talvolta l' ingiustizia ricade sull' iniquo, e lo schiaccia: ma questi troverà sempre copia di esempj capaci a tranquillarlo da questo timore.

III. È vero finalmente che l' ingiusto non può interamente evitare i rimorsi di una coscienza irritata, che gli rimprovera il suo delitto, ed avvelena i suoi piaceri anche nelle feste le più brillanti. Ma è ben lontano che questa pena sia proporzionata all' enormità dell' ingiustizia. Primieramente se il delitto non dovesse aver altra pena se non quella del rimorso, lo scellerato che per una lunga abitudine del delitto, più non prova che rare, e deboli punture del medesimo, men punito saria dell' uomo virtuoso, che si lasciò vincere una volta per debolezza, e che piangerà tutta la sua vita la disgrazia di essersi imbrattato con un' azione che disapprova; azione che il suo attaccamento istesso alla virtù, gli richiama ad ogn' istante alla memoria, e la cui rimembranza lo riem-

pe di vergogna, e di pentimento. Secondariamente l'uomo perverso, che s'immagina non avere altra pena a temere che i rimorsi nell' abbandonarsi alle sue ingiuste passioni, più facilmente crederà che sia di vantaggio al suo ben essere il godere la soddisfazione che si promette, di quello che il rinunciarvi per evitare un rimorso, la mancanza del quale non lo consolerà della privazione di un bene, che in una maniera sì sensibile lo lusinga.

Da ciò si deduce, che se la legge naturale non avesse altra sanzione, vi sarebbe una reale contraddizione fra gli stessi lumi della ragione. Rechiamo qui l'argomento, che Cicerone fa valere contro gli Epicurei. I filosofi, che egli combatte sotto questo nome, negando la provvidenza, e l' immortalità dell' anima; altra regola delle azioni umane non riconoscevano se non se il godimento delle soddisfazioni che poteva l'uomo procacciarsi in questa vita. Conseguentemente a questo principio non riconoscevano altro fondamento della giustizia, se non la propria utilità che ognuno ne ritraeva. Se essi prescrivevano ai loro discepoli di osservare le regole della giustizia, nol facean già perchè credessero che la giustizia degna fosse di stima, e di approvazione anche più dell' ingiustizia, ma unicamente perchè l' osservanza

della medesima conciliandoci la benevolenza di quelli, con cui viviamo, ci procaccia altresì più vantaggi, ove per l' opposto l' ingiustizia rendendoci odiosi, anima gli altri contro di noi, e ci espone a soffrire. E qui Cicerone si leva contro di loro, e domanda ciò che dovrà fare il savio che si trova in istato di commettere un' ingiustizia segreta, ove trovasse il suo vantaggio. Non è possibile, rispondean essi, l' assicurarsi, che un' ingiustizia per quanto mai possa essere segreta non giunga in fine a traspirare. Non trattasi, replicava Cicerone, della possibilità o dell' impossibilità della cosa; ma supponendo possibile il caso, che cosa deve farsi secondo i vostri principj? Il passo era critico, perciò ad evitarlo gli Epicurei ritornavano ai loro giri di parole, e ripetevano che il caso non era possibile. Per vincere la loro pertinacia Cicerone suppone un uomo assiso in un prato, al cui fianco si trovasse un altr' uomo, la morte del quale lo mettesse in possesso di una cospicua eredità. Scorge questi un aspide sotto l' erba nascosto, vicino a morder quest' uomo: deve egli avvertirlo? non deve avvertirlo? Niun rimprovero ha egli a temere, non avvertendolo; giacchè chi potrebbe convincerlo di aver veduto l' aspide, e di aver trascurato di avvertire per pura malizia? Tuttavia vuole la probità che l' avverta. Evvi

dunque una probità indipendente dall' utile, che se ne ritrae. Lo stesso caso io suppongo in un uomo, che conforme alle massime della retta ragione, riconosce che la probità gli prescrive un dovere di preservare dal pericolo quello, la cui morte gli recasse un rilevantissimo vantaggio. Quest' uomo delibera fra se medesimo. Da una parte la retta ragione gli fa conoscere che deve avvertirlo in virtù di quel principio così vero, così semplice, e così luminoso, che non dobbiamo fare agli altri ciò che a noi non vorremmo fosse fatto; conosce che non può mancare a questo dovere senza rendersi a' suoi proprj occhi colpevole, se altri vi mancasse, ed egli il sapesse, disapproverebbe la sua condotta, e lo considererebbe perverso. Da un'altra parte sente che l'amore del suo ben essere l' invita a non avvertire; pargli che il rinunciare ad un vantaggio sì rilevante che gli si para dinanzi, sia un andar contro la sua felicità. La retta ragione non può disapprovare l'amore del ben essere. La retta ragione disapprova altamente il mezzo che si presenta per giungervi. Evvi dunque in ciò una specie di contraddizione, che in natura non può darsi. Se vi è un mezzo di togliere questa contraddizione, non bisogna dubitare che questo mezzo non esista. Ora il solo mezzo atto a dileguarla, ed a riconciliare

seco stessa la retta ragione, quello è di riconoscere per la legge naturale una sanzione capace di conciliare nell'amore del ben essere il bene morale col bene fisico. Si riconosca che la legge naturale è conforme alla volontà di un Supremo Legislatore, che ne ordina l' osservanza, che l' ha prescritta agli uomini, colla mira di condurli alla loro felicità pel cammino della virtù, che è tanto conforme alla perfezione della loro natura, e che per sempre renderà infelici coloro, i quali se ne allontanano, ed allora l' approvazione che il nostro spirito è costretto a dare alla probità, lo riconcilia coll' amore istesso del nostro ben essere. Noi siamo rassicurati, che qualunque piacere, qualunque passeggiero vantaggio, che ci allontanasse dalla virtù che approviamo, ci allontanerebbe ad un tempo dal ben essere, al quale aspiriamo, e per tal modo svanisce ogni contraddizione.

IV. E ciò più evidentemente apparirà nel caso, in cui l' uomo virtuoso, anzi che tradire il suo dovere, dee soffrire la morte. Che un uomo resista alla lusinga del vizio per le attrattive della virtù, che preferisca ad una ingiusta, ma brillante fortuna la soddisfazione di godere di sua virtù, si concepisce assai facilmente. Giudice del suo

ben essere antepone egli la tranquillità, ed il contento dell' animo ad ogni altro piacere.

Ma se un assassino vuol costringerlo a calunniare un innocente sotto pena d' incontrar la morte, qual sarà la ragione, che potrà impegnarlo a soffrire la morte, piuttosto che tradire il suo dovere? La morte gli rapisce la soddisfazione che proverebbe a godere di sua virtù. Se tutto per lui deve morire, se nulla più può sperare dopo questa vita, è difficile comprendere in qual maniera la considerazione del suo ben essere, che con la sua distruzione dovrà ridursi al nulla, potesse impegnarlo a sacrificare al suo dovere la premura della sua conservazione. Tuttavia la retta ragione non permette di esitare. È certo che piuttosto che commettere un delitto, bisogna soffrire la morte. Questa verità fu riconosciuta dagli stessi Pagani, ed in tutte le nazioni presso i popoli i più barbari, ed i più inciviliti, ed in tutti i tempi si sono veduti uomini generosi che l' hanno attestato col loro esempio. Esiste dunque nel fondo della natura un sentimento nobile, e magnanimo, negli uni più coperto, più elevato negli altri, il quale detta che alla vita debbasi preferire la virtù. Tal sentimento ci sarìa forse stato impresso per ingannarci? Potria l' uomo conformandovisi scapitarvi? Questo prezioso sentimento non sembra appunto

indicare quella sanzione, di cui testè parlammo, che presenta la felicità come il premio della virtù? Se questo segno non mostrasi che in una maniera confusa in coloro che mancanti sono di lumi, e di dottrina, apparve però splendidamente all' uomo del paganesimo che meglio d' ogni altro coltivato avea la filosofia e la ragione. Socrate preferì piuttosto subire la morte, che mancare di obbedienza alle leggi della sua patria. Ma in quelli estremi momenti, in cui la storia è si commuovente, si ravvisa che quel carattere virtuoso, con tanta dignità da lui sostenuto, era fondato sulla sublime idea che egli aveva della grandezza, e dell' eccellenza della natura umana; egli dà a conoscere in vero che non risguardava se non come una favola ciò che i poeti raccontavano intorno alle ricompense, ed i supplizj dell' altra vita, ma attesta la più ferma sicurezza su questo punto, che la morte eguale non è pel giusto, e per l' ingiusto.

In V. luogo facciamo ancora questa osservazione, che i rimorsi della coscienza non si limitano a rimproverare il delitto al suo autore. Lo riempiono altresì di un sentimento confuso d' agitazione, e di terrore. L'uomo in quello stato si confessa non solo colpevole, ma degno ancor di castigo. Si videro degli scellerati condannati su falsi indizj per delitti che essi non aveano affatto com-

messi, fare una spontanea confessione di altri segreti delitti, su i quali non si faceva investigazione, e subire con rassegnazione il supplizio, come un giusto castigo delle loro scelleratezze. Ecco ciò che ha ispirato a tutti i popoli l' idea, o il sentimento confuso di una giustizia vendicatrice che insiegue i colpevoli, e le cui percosse tanto maggiormente sono a temersi, quanto più sono ritardate. Le differenti immagini, sotto le quali l' hanno rappresentata i poeti, ci fanno sempre grande impressione, perchè risvegliano un sentimento che è in natura.

Non invano adunque la natura ha impresso questo sentimento in tutti i cuori. Simili a quei movimenti di perturbazione, che agitano un infermo nel suo letto, questi sentimenti morali, che fanno impressione sull' anima con tanta vivacità, han senza dubbio una destinazione, svelano un bisogno inseparabile dalla nostra condizione, e ci avvertono di cercare i mezzi per soddisfarvi. Sì: quel legame morale, che sottomette la nostra ragione ad una legge che non possiamo ignorare, legge suprema, ed immutabile, che pone un freno alle nostre facoltà fisiche, che c' impone doveri, ed obbligazioni, che non possiamo violare senza riconoscerci colpevoli, e degni di castigo, quel legame morale di subordinazione, e

dipendenza, naturalmente ci porta a rivolgere i nostri sguardi verso un legislatore supremo, protettore della virtù, e vendicatore del delitto. Ma, come già ho detto, non è questo il luogo di provare l' esistenza di questo Essere Supremo. Voi giudicate che io pensi, diceva *Platone*, dall' ordine, e dalla concatenazione che osservate ne' miei pensieri. Con la stessa ragione giudicate dunque che questo universo è l' opera di un' infinita sapienza. Non d' altro ragionamento fa d' uopo, che in fatti altro non è se non l' espressione di un pensiero comune a tutti gli uomini per mettere a portata dei più semplici la più sublime delle verità.

Nella sapienza, e nella volontà dell' Essere Supremo, bisogna cercare la prima sorgente, e la perfetta sanzione delle leggi naturali.

Per esempio quando io conosco una verità, che il tutto è più grande della sua parte, non posso fare a meno di riconoscere esser questa verità conforme alla suprema intelligenza. Quando giudico che una società di creature ragionevoli, strette fra loro per mezzo dell' esercizio pacifico di tutte le virtù sociali, è preferibile ad uno stato di disordine, e di confusione, ove tutte queste creature con furore si avventassero le une contro le altre per la loro reciproca distruzione, non posso fare a meno di riconoscere, che quel giudizio è

conforme alle leggi della Sovrana sapienza. Una ragione eccellentemente illuminata non può non preferire il primo stato al secondo. Potrà contendermi un Sofista questa verità, se ha voglia di disputare, ma se potesse parlare la coscienza sua stessa, apertamente lo smentirebbe, e mi darebbe ragione. Al finir della quistione si preghi quel Sofista a dettare un codice di leggi per un paese lontano, tosto dimenticando quei discorsi di pompa, di cui niun' uomo fù mai interamente convinto, ritornerà ai principj del buon senso, ed attaccandosi alle massime di equità comuni a tutti gli uomini si studierà di redigere in un corpo i regolamenti da lui giudicati i più idonei a mantenere l'ordine, e la pace nella nuova società. Qual compiacenza avrebbe egli di aver saputo formare cittadini giusti, virtuosi, benefici, amici dell'ordine, della fatica, e della frugalità, e che all'interesse particolare in ogni cosa preferissero l'interesse pubblico? Se i suoi regolamenti avessero un esito totalmente contrario, si consolerebbe col pensiero, che nulla essendovi in se di buono, e di cattivo; di giusto, e d' ingiusto, agli occhi di un filosofo è tutto eguale?

Non è dunque neppur possibile il dubitare che l'Essere sommamente saggio non preferisca la prudenza alla temerità; la modestia all' orgoglio,

la generosità all' avarizia, la giustizia all' iniquità, la fedeltà alla menzogna, la costanza alla leggerezza. Ed è sì vero che gli empj istessi han sentito esservi una contraddizione manifesta nel supporre un Dio mentitore, ingiusto, e maligno, che han perfin avvalorato questo principio, e con applicazioni false e maligne han procurato servirsene per attaccare la Divinità dei sacri libri. Ma qui l' iniquità da se stessa confondesi. Voi dite che Dio esser non può mentitore, ingiusto, maligno, e dite il vero. Donde nasce però questa sicurezza? perchè una naturale impressione di ragione e di verità, contro la quale non sempre potete stare in guardia, vi dà a conoscere che la menzogna, l' ingiustizia, e la malignità, sono qualità che ripugnano all' idea di un essere sommamente perfetto. Siete persuasi che la fedeltà, la giustizia, la benevolenza, sono qualità conformi alla perfezione d' una natura intelligente, e che le contrarie l' avviliscono, e la degradano. Ecco dunque la differenza morale del giusto, e dell' ingiusto, stabilita dalla vostra confessione nella più decisa, e convincente maniera. Voi comprendete che Dio non può mentire, nè essere ingiusto, perchè essendo sommamente perfetto, non può smentire la verità e la giustizia, che essenzialmente trovasi in lui. Concepite dunque altresì che una creatura ragio-

nevole non deve nè mentire, nè essere ingiusta, perchè deve tenersi lontana da tutto ciò che offende la verità, e la giustizia, da cui non si può dipartire, senza degradarsi. Questa immutabile legge che è in Dio il fondamento di una prospera, ed assoluta necessità, a motivo della sua sovrana perfezione, diviene nella creatura la base del dovere, e della più indispensabile obbligazione di conformarvisi.

Perciò la retta ragione non permette di dubitare che il supremo legislatore non voglia che gli uomini siano seguaci della virtù, e lontani dal vizio: e siccome non possiamo far a meno di riconoscere che in forza delle immutabili leggi della giustizia, è degna l'una di ricompensa, l'altra di punizione, concepiamo altresì che la volontà del Supremo Essere conforme sempre all'ordine della giustizia, esser non potrebbe quella che l'iniquo trovasse la sua felicità nel delitto, e l'uomo giusto la sua infelicità nella virtù. Sotto l'impero di un Dio per eccellenza giusto, la sorte dell'uomo che rispettò le leggi della giustizia non deve essere quella stessa dell'iniquo, che le violò. É necessario che il primo ritrovi il guiderdone del bene che ha fatto nel ben essere che coronerà la sua virtù, e che il secondo forzato sia a risentire il male della sua ingiustizia, mediante

il rigore della pena. Tutti gli uomini sono di accordo che niuna prova convince maggiormente del cattivo sistema di un governo quanto quella di veder l' uomo virtuoso ridotto a compiangere il suo stato, mentre l'iniquo è prosperevole; questo però non può mai accadere sotto l' Impero di Dio, prova certissima delle ricompense, e delle pene di una vita futura, nelle quali tutte le nazioni dell' universo, incolte, ed incivilite, han riconosciuto o scorto almeno la sanzione più completa dei doveri, che impongono le massime pratiche della retta ragione.



RAGIONAMENTO IX.

DISPOSIZIONI DELLO SPIRITO, E DEL CUORE RIGUARDO ALLE LEGGI NATURALI, NELLO STATO PRESENTE DELLA NATURA.

Tutti gli uomini conoscono i principj generali della morale; tutti sanno dovere adempiersi alcuni obblighi, ed esservi una distinzione fra il bene, ed il male. Scorrete l'intero mondo per insegnare agli uomini, che non bisogna fare ad altri quello che non vorremmo che fosse a noi fatto; che è giusto ricompensare le buone azioni, e punire le cattive; e da pertutto vi si dirà, che nulla di nuovo insegnate, e che ciò si sapeva prima di voi, e quanto voi.

Ravviserete nondimeno che gli uomini a grandissimi errori sono soggetti, nell' applicazione di queste massime generali ai casi particolari. In alcuni paesi si uccidono gli ammalati, di cui disperasi la guarigione, per abbreviare i loro patimenti; e diversi popoli, sotto altri aspetti, vi presenteranno usi tutti differenti e tutti egualmente stravaganti. Alcuni sofisti dedussero da questi usi, che v'erano nazioni intere, spogliate di ogni idea

del giusto , e dell'ingiusto. Nulla di più irragionevole di questa conclusione. Uno de' più gran geometri, che vi siano stati da Archimede a Newton, ha creduto aver ritrovato la quadratura del circolo. Oh qual sofista! Direte voi che quel geometra non avea l' idea dell' uguaglianza? Altercano due matematici sull' effetto di una machina proposta; direte voi che ignorano essi il principio dell' equilibrio? Altra cosa è ignorare un principio, altro è il male applicarlo alle particolari circostanze. Il geometra sapeva senza dubbio che cosa fosse uguaglianza, ma s' ingannò sull' applicazione che ne fece a due quantità che egli credette eguali, e che non lo erano. Lo Scita, o altri che uccide un malato per abbreviare i suoi patimenti; sa bene che la benevolenza è preferibile all'iniquità. Il suo errore consiste non già nel principio, ma nell'applicazione che ne fa. Contendesi tutto giorno fra noi sulla giustizia, e sull' ingiustizia di una pretensione. Talvolta due giuresconsulti ci danno sullo stesso caso due differenti pareri. Hanno essi però un' idea differente della giustizia? No al certo: ciò nasce perchè non convengono in quanto alle circostanze particolari, che debbono determinarne l' applicazione al caso proposto.

Perciò tutte quelle istorie, che tanti sofisti hanno sì diligentemente ragunate, per provare che niuna idea di moralità esiste che sia comune a tutto l'uman genere, in modo alcun non provano che vi siano popoli così sprovvisti di senso, e di ragione, che ignorino del tutto i principj generali della legge naturale, o della morale: esse altro non provano, se non che gli uomini sono sommamente soggetti a traviare nell' applicazione che ne fanno alle massime comuni della vita, e ciò che rileva assaissimo d' osservare si è che un sapere mal diretto non produce meno errori in questo genere, della semplice mancanza de' lumi, e della dottrina.

Tutti gli uomini hanno altresì una generale inclinazione al bene morale, che naturalmente li porta a seguirlo, se frastornati non ne vengano da' particolari motivi. Apparisce questa inclinazione nell' assenso che si dà alle azioni virtuose, e nell' avversione che si attesta per le cattive. Le prime si mostrano sotto un gradevole aspetto che piace, che da per se stesso è sufficiente a determinare lo spirito ad acconsentirvi. Le altre hanno per se stesse un aspetto odioso; il che altro esser non può se non l'ingannevole vista di un piacere o di un vantaggio apparente che le accompagna, il quale determina lo spirito ad abban-

donarvisi. S' incontra per via un incognito, che domanda quale strada debba prendere, ed ognuno si fa un piacere di mostrargliela. Se nessun principio di morale e di benevolenza vi fosse nel cuore umano, la preghiera di quest' uomo tanto ci muoverebbe, quanto il grido di un augello che passa; si proverebbe una totale indifferenza ad indicargli, o no, la strada, a ben dirigerlo, o a farlo smarrire. Ma non trovasi uomo che non si rimproverasse di avere ingannato, o di aver mancato di assistere il suo simile in una cosa sì agiata, e che non si compiaccia d' avergli reso quel tenue servigio. Questo è l' effetto dell' inclinazione naturale al bene morale, quando essa non ne viene distolta da un particolare motivo. Nel caso proposto la sola vista dell' atto di benevolenza che si presenta, è una vista piacevole, che porta lo spirito a seguirla; ma se l' incognito si dirige ad un ladro, e questi lascisi tentare dalla speranza di un colpo di mano, procurerà senza dubbio attirarselo nel bosco per profittare delle sue spoglie. Ma il ladro stesso niun' allettamento trova nel male che fa al suo prossimo, siccome lo trova l' uomo onesto nel bene che gli fa; la sola attrattiva del vantaggio è quella che lo determina a vincere la ripugnanza, che in qualunque altra occasione avrebbe avuto di far smar-

rire quel povero viaggiatore. Nel godere dell'utile che ha ritratto, se vuole parlare sinceramente, confesserà che disapprova l'azione che glie lo ha procurato.

Perciò quantunque l'uomo non possa ignorare i principj generali della morale, e sia naturalmente portato a conformarvisi, pur tuttavia egli ha nello stato presente della natura due terribili nemici a combattere per divenir virtuoso, l'ignoranza, e la passione, l'errore, e la cupidigia. D'onde evidentemente ricavasi che la semplice legge naturale non basta per condurre gli uomini alla virtù ed alla felicità, per garantire e proteggere i buoni contro la violenza, ed ingiustizia dei perfidi, nè per mantenere l'ordine, e la pace nello stato di società, senza la quale il genere umano non potrebbe sussistere. Da una parte gli uomini sono soggetti ad una infinità di errori nelle conseguenze, che traggono dai principj generali della legge naturale, nell'applicazione che ne fanno ai casi particolari, nei giudizj che portano della loro estensione, e della loro sanzione; da un'altra parte sono essi dominati da mille particolari passioni, che ben sovente gli spingono a violare i doveri conosciuti, ed a fare il contrario di ciò che lodano, ed approvano; tocchi vivamente dall'impressione pel bene pre-

sente che li lusinga, non sono commossi, se non leggermente, dal timore di un male che da lungi rimirano.

L' uomo così poco capace di regolarsi avea dunque bisogno di un doppio freno; della religione per garantirlo dall' errore, e condurlo più efficacemente al bene; d' un governo per istabilire l' ordine della società, e reprimere la violenza degl' ingiusti, e de' malvagj.

RAGIONAMENTO X.

NECESSITA' DELLA RELIGIONE.

Mortale, che vi sollevate contro la Religione, fermatevi per un istante, ed a voi stesso richiedete ove pretendete andare scuotendo il giogo salutare che ella v' impone? Il cortigiano Filosofo Cinea che accompagnò Pirro in Italia, ponea in bella mostra un giorno, alla presenza di Fabrizio, i dogmi di una setta, quale negava la provvidenza, e facea consistere il sommo bene nella voluttà. Il saggio Romano penetrò ad una occhiata le conseguenze di una dottrina così nuova per lui, e pregò gli Dei d' inspirar sempre tali pensieri ai nemici di Roma.

Tal dottrina si sparge nella Grecia, e vi sparge con lei lo spirito d' irreligione. A questa cagione Polibio (l' uomo che meglio d' ogni altro ha giudicato dei passati avvenimenti, e preveduto i futuri) a questa cagione, dico, attribuisce la spaventevole corruttela de' costumi, che infettò la sua patria, e quel totale spegnimento di virtù, che fù seguito da una sollecita decadenza, e da quel ver-

gognoso avvilimento, in cui geme da due mila anni in qua .

Il contagio penetra in Roma ; ascoltiamo su di ciò il signore de Montesquieu (*consid. sulle cause della gr. Cap. X.*) . *Io credo* , egli dice , *che la setta di Epicuro , che s' introdusse in Roma verso il fine della repubblica , molto contribuisse a corrompere lo spirito , ed il cuore de' Romani* .

L' Autore del dizionario filosofico (*art. Ateo*) , dice , *che gli Epicurei eran persuasi che la Divinità non poteva ingerirsi negli affari umani , e che in fondo non ammettevano alcuna Divinità ; eran convinti che l' anima non è una sostanza , ma una facoltà , che nasce , che perisce col corpo : per conseguenza altro giogo essi non aveano se non quello della morale , e dell' onore* (*vedremo fra poco qual forza abbia questo giogo sugli Atei*) .

I senatori , ed i cavalieri romani erano veri Atei ; giacchè gli Dei non esistevano per uomini , che da essi nulla speravano , nè temevano . Il senato romano dunque era realmente una congregazione d' Atei nel tempo di Cesare , e di Cicerone .

Continua a dire , *che il senato di Roma era quasi tutto composto di Atei teorici e pratici* ,

vale a dire che non credeano, nè alla provvidenza; nè alla vita futura. Questo senato era dunque un' assemblea di filosofi, di voluttuosi e di ambiziosi, tutti perniciosissimi, e che rovinarono la repubblica. Ecco ciò che fanno i filosofi, gli Atei, i quali non credono nè alla provvidenza, nè alla vita futura, e che altro giogo non hanno, se non quello della morale; e dell' onore.

Non vi è cosa più contestata dall' autorità degli scrittori contemporanei, quanto la spaventevole depravazione, che seguì quella setta, ovunque ella si sparse, e che divenne, per così dire, dominante nel tempo che dodici pescatori della Giudea adempivano l' ordine sorprendente che avean ricevuto dal loro divin Maestro di percorrere l' universo, e trarre tutti i popoli della terra all' obbedienza del Vangelo.

O uomo, che vi gloriate di avere scosso il giogo della religione, ancor qui degnatevi di fermarvi per poco, affine di dare un' occhiata alla pittura tanto vera, quanto maravigliosa, che uno de' primi apostoli del Cristianesimo ha tracciato ne' suoi scritti de' mali spaventevoli, che in quel tempo produsse lo spirito d' irreligione, e dell' obbrobrio di cui coprì l' umanità. Ho procurato di unirne insieme i principali tratti nel compendio,

che vi presento. Le perfezioni invisibili di Dio; la sua potenza, e la sua Divinità, si sono manifestate fino dall' origine del mondo per mezzo delle opere della creazione. Gli uomini non han potuto non conoscere la luminosa testimonianza, che le creature rendono al creatore, senza rendersi inescusabili. Questa testimonianza istessa pertanto è quella che uomini vani, inebriati dall' idea di una falsa sapienza, sforzaronsi di combattere. Non mancò loro tutta la cognizione di Dio; ma smarrendo la via con vani ragionamenti si sono appigliati a combattere, e a respingere la cognizione della sua provvidenza benefica; han voluto liberarsi da qualunque omaggio verso di lui, e ricolmi de' doni della sua liberalità han creduto di nulla dovergli. Aspirando in questa guisa ad un più alto sapere, son caduti nel più insensato traviamento. Quali furono i frutti di questa pretesa saggezza? Ove mai furon condotti da quei liberi pensieri, a cui si son dati in preda dopo essersi emancipati da qualunque vincolo verso la Divinità?

Primieramente si sono abbandonati ai mostruosi eccessi di libertinaggio, ed alle raffinatezze della voluttà, che disonorano l' uman genere. Se ne trovan le prove in Svetonio, in Tacito, in Seneca, e in Giovenale. Tanto comuni erano di-

venuti tali eccessi, che vi si abbandonavano senza ritegno, e senza vergogna. I soli Goti, e gli altri popoli settentrionali ne furono sbigottiti, allora che invasero le provincie dell' impero. Ma in mezzo a quell' universale dissolutezza, a stento sariasi rinvenuto, fra gli stessi Epicurei, un filosofo, che seriamente avesse intrapreso di fare l' apologìa della dissolutezza. Stabilendo la setta di Epicuro il sommo bene nella voluttà conduceva l' uomo per un pendìo assai sdrucciolevole sino all' orlo del precipizio (voglio intendere di quell' orrido libertinaggio) ma ella però non ve l' immergeva. A nostri giorni questa filosofia si è perfezionata, ed è giunta a giustificare la licenza de' costumi; hanno preteso coprire, o cancellare la macchia impressa al libertinaggio, fregiandola del nuovo titolo di *religiosa corruttela*, la quale, secondo l' autore, non offendendo altri che la religione, ed in niun conto i doveri civili, fa sufficientemente conoscere agl' iniziati ciò che debbon pensarne.

II. Riconcentrati in loro stessi dall' attrattiva, e dal possesso del piacere sensibile che li muove, apprendon ben tosto a non amarsi, se non dentro di loro medesimi; perdono a poco a poco quei dolci sentimenti di affezione, di benevolenza, e di commiserazione, che stringono l' uomo al

suo simile, e gli fan dividere seco lui i suoi contenti, e le sue pene; non pensano che a godere i soli piaceri della vita, e degli altri poco loro interessa. Tali furono quei di cui parla l'Apostolo. Uomini insensati, senz'affezione, senza fedeltà, senza compassione. Tali sono anche oggidì gli effetti della falsa filosofia, se prestiamo fede ad uno scrittore (*Disc. dell' ineguag. pag. 72.*) che si è trovato in istato di conoscerla; egli rimprovera alla filosofia di piegar l'uomo unicamente sopra se stesso, ed isolarlo. Ed in seguela di tali principj deriva che all'aspetto di un uomo che soffre, egli dice in segreto: *perisci pure se vuoi: io sono in sicurezza*. Si può impunemente scannare il suo simile sotto la sua finestra, altro non è necessario, se non porsi alle orecchie le mani, e risvegliare un poco di forza, onde impedire alla natura che in lui si desta, d'identificarsi con quello che si assassina.

III. Quegli uomini, che non amavano se non se stessi, divennero superbi, ed orgogliosi, pieni d'invidia verso coloro che erano loro superiori, disprezzando tuttociò che loro era inferiore. Tale deve sicuramente essere ogni uomo che tutto a se riferisce.

IV. Pieni di orgoglio e di alterigia si recarono a gloria di sfidare i doveri della decenza

tanto convenevoli alle creature sociali ; per mezzo dei quali si fa testimonianza agli altri della stima ; e del rispetto che per loro si nutre , uomini così elevati sopra la comune sfera degli altri lasciano alle anime volgari quella soggezione servile troppo indegna di loro.

V. Non amando che se stessi altra regola non conoscendo , se non quella del piacere , e dell' interesse , liberi da ogni freno di religione , divennero avari , malvagj , furbi , ingannatori , maldicenti ; divolgatori di false relazioni , artificiosi a trovar nuovi mezzi di fare il male . Perdettero qualunque sentimento di riconoscenza , d'amore ; di rispetto , e d'obbedienza verso i loro padri , e madri , non considerandoli , se non come custodi incomodi , ai quali credeano di nulla dovere . È questo in tutti i tempi lo spirito d'irreligione. Allorchè si crede che niun dovere ci corra verso Iddio ; non s'immagina così facilmente che vi sian persone , le quali siano suoi luogotenenti sulla terra , ed a cui in virtù dell' ordine stesso di Dio si debba da noi l'obbedienza ; l'audace tutto confonde , e nulla rispetta.

VI. Con tanto maggior trasporto in fine s'abbandonarono essi a quegli eccessi , che rigettando per un attaccamento volontario il timore de' futuri giudizj , fondati sulla giustizia di un Dio ven-

dicatore del delitto; non vollero intendere che coloro, i quali commettono agli occhi del Giudice Supremo tali misfatti, si rendono degni di morte.

Uomo senza religione riconoscete quì con sangue freddo i frutti di questa maniera di pensare, che voi qualificate col nome di filosofia, e di cui siete tanto geloso. Rientrate in voi stesso; se mai conosceste un uomo perfettamente convinto de' principj che or procurate di persuadere intimamente a voi stesso, oserèste avere in lui una piena confidenza? Ascoltate di nuovo uno scrittore, il quale non deve esservi sospetto. Dice l'autore del dizionario filosofico (*art. Ateo*). *Io non vorrei affatto aver nulla a dividere con un Ateo, che trovasse il suo vantaggio nell'avvelenarmi; mi saria d'uopo prendere ogni dì il contravveleno. È dunque assolutamente necessario per tutti, che l' idea d' un Essere Supremo, creatore, governatore, rimuneratore, e vindicatore, sia profondamente scolpita negli animi, e nel cuore di tutti*. Io vi veggo ritrocedere per lo spavento, vi dolete della calunnia, dite che riconoscete un Essere Supremo, e che scevro dei pregiudizj del volgo professate il Deismo, la sola religione, degna di un Essere ragionatore. Non trattasi qui di raddolcire termini in forma di complimento, giac-

chè non si disputa in particolare contro nessuno. Rispondetemi adunque, ammettendo un Essere Supremo, ammettete ancora una provvidenza particolare, ed una vita futura? Credete che questo Dio vegli su tutte le azioni degli uomini, che ne tenga conto, e che abbia preparato in un'altra vita le ricompense pei giusti, ed i supplizj pei malvagj? Ovvero siete del numero di quei Deisti, di cui secondo il ragguaglio di Mr. Hume (*Ist. Natur. della Relig. pag. 51.*): *ve n' ha molti, ed anche de' più zelanti, e de' più illuminati, che negano la provvidenza particolare. Secondo essi*, egli dice, *la suprema intelligenza, che è il primo principio di tutto quello che esiste, paga di avere stabilito le leggi generali, dalle quali la natura non può giammai allontanarsi, lascia altronde ad essi libero il corso*. Non ammettere se non la divinità di Epicuro, o riconoscere una Suprema intelligenza, la quale dopo aver dato la scossa all' universo, di nulla più s' ingerisca, è in sostanza la medesima cosa, per ciò che concerne la condotta della vita. L'autore del dizionario filosofico c' informa che i senatori ed i cavalieri romani erano Atei, perchè gli Dei non esistevano per uomini, che non temevano, nè speravano nulla da essi: essendo convinti che l' anima perisce col corpo, non aveano alcun giogo

di religione, od altro non ne aveano, se non quello della morale, e dell' onore, il che formò un' adunanza di filosofi Atei in teorica, ed in pratica, i quali non credendo nè alla provvidenza, nè alla vita futura, ed in conseguenza voluttuosi, ambiziosi, e perniciosissimi, cagionarono in fine la rovina della repubblica.

Indarno vi abbellite dello specioso nome di Deista. Se non ammettete una provvidenza particolare, ed una vita futura, se persuasi non siete che Dio sommamente giusto ricompensi le buone azioni, e punisca le malvagie, anche in un' altra vita, il dizionario filosofico vi convince del più pernicioso ateismo, dell' ateismo che corruppe i senatori, ed i cavalieri romani in tempo di Cesare, e di Cicerone, e che rovinò la repubblica.

Ma, dite voi, Epicuro non ammetteva se non una divinità di nome, ed io Deista illuminato, senza riconoscere alcuna provvidenza particolare, ammetto una Suprema intelligenza, che ha stabilito le leggi della natura. Oh! Deista avete ben ragione di congratularvi seco voi, riconoscendo una Suprema intelligenza, mentre Epicuro non ammette se non una Divinità di nome. Il vostro principio è vero, quello di Epicuro è erroneo; come adunque può avvenire che partendo voi da principj sì opposti, abbiate poscia a scontrarvi

negli stessi errori ? Non è meraviglia che Epicuro da un falso principio abbia cavato un errore, ma che la verità in voi conduca allo stesso errore, non può derivare se non da una gran mancanza di giustezza ne' vostri ragionamenti. Epicuro non riconoscendo realmente alcuna Suprema intelligenza, e non ammettendo che un cieco caso, ragionava coerentemente a quel falso principio, non ammettendo nè provvidenza particolare, né vita futura; sarà dunque ragionar con giustezza il trarre la stessa conseguenza, da un principio tutto opposto, cioè dall' esistenza riconosciuta di una Suprema intelligenza, che ha fissate le leggi dell' Universo? E questa Sovrana intelligenza non è forse il principio delle creature ragionevoli? E se ha stabilito leggi così sagge nell' ordine fisico, avrà poi obbliato di dare alle creature ragionevoli le leggi conformi alla ragione, di cui ella le ha dotate? Rispondetemi dunque, o Deista, una natura intelligentissima, e sapientissima, che fosse incaricata di dar delle leggi a creature ragionevoli, porrebbe poi *in non cale* la giustizia, e l' ingiustizia della loro condotta ?

Non approverebbe le azioni giuste, non disapproverebbe le ingiuste? non giudicherebbe le prime degne di ricompensa, degne le altre di castigo, e non si comporterebbe in maniera, se la

cosa dipendesse da lei; che l' osservanza della giustizia conducesse alla felicità, e che la sedizione contro l' ordine della giustizia fosse repressa, e punita con castighi proporzionati alla depravazione? Oh Deista non potete far a meno di comprendere che questo sarebbe il sistema di un uomo saggio, giacchè scorgete chiaramente, che non potrebbe altrimenti agire senza cessare di essere saggio; ora temete voi di stancare la Suprema intelligenza attribuendo a lei la cognizione di tutte le azioni degli uomini? Se è sovrana, per sua natura deve tutto conoscere, e se lo conosce, qual più degna cura della sua sapienza, di quella di ricompensarle, e punirle? Credete voi di buona fede che per una concatenazione dell' ordine fisico stabilito nell' universo, il giusto, e l' ingiusto rinvengano sempre ricompense, e pene, perfettamente proporzionate ai loro meriti? non osereste affermarlo. E perchè dunque negherete una vita futura? Eh che! dite voi; dovrò io ammettere l' immortalità dell' anima? I filosofi non si fan forse beffe delle prove che fin qui ne furon addotte? Io non so per qual ragione i filosofi rigettino le prove che ne furono addotte, ma è certo, certissimo, che essi non si lusingano di aver mai dimostrato la mortalità dell' anima. Ancorchè vi poteste accecare sulle prove che le operazioni del-

l' anima somministrano per la sua immaterialità, la considerazione delle leggi della Suprema giustizia non vi dà ella luogo ampio a riflettere, che se Dio ha potuto rendere l'anima immortale, ha senza dubbio preparato in un' altra vita l'ordine delle ricompense, e de' castighi, che accompagnar debbono la virtù, ed il vizio?

O Deista, voi non potete negare veruna di queste proposizioni senza avvicinarvi alla divinità di Epicuro, e senza spogliare la Suprema intelligenza di alcun attributo, che contiene l' idea di un essere sommamente saggio. Non potete in buona fede riconoscere un Dio sommamente potente, sommamente saggio, senza riconoscerlo come rimuneratore, e vendicatore. Il principio di una Suprema intelligenza, che voi ammettete, vi porta per via di una collegazione necessaria a questa idea, che d'altronde è scolpita in tutti gli animi, e senza la quale gli uomini potrebbero credere d' esser posti a caso in questo mondo, forzati di riconoscere la felicità, indipendente da ciò che costituisce la perfezione di una creatura ragionevole, *destinati talvolta ad essere infelici colla virtù*, e portati dal vizio alla prosperità.

O Deista osereste ammettere un tal sistema, riconoscendo un Dio? Se questo Dio vede tutti i vostri pensieri, come li vede, se egli é Dio, non

vi avvedete quanto mai venite a disonorarlo coll'attribuirgli una condotta, la quale considerereste indegna di un uomo saggio, che presiedesse all'universo? Non lo riconoscereste voi adunque, che per bestemmiarlo?

Ma se l'idea della Suprema intelligenza conduce necessariamente all'idea di una provvidenza particolare; se Iddio conosce le azioni degli uomini, se le ricompensa, e le punisce, qual cosa di ributtante trovate voi nell'idea di una rivelazione? Se per un effetto di sua particolar provvidenza Iddio ricompensa, o punisce ogni uomo pel bene, o pel male che ha fatto, qual cosa di più conforme all'idea di questa provvidenza, quanto che Iddio abbia voluto manifestare agli uomini in una maniera più sensibile i suoi voleri, e le sue leggi, onde più particolarmente attaccarli al culto che gli devono, e portarli più efficacemente al bene, svelando loro l'ordine della sua provvidenza a loro riguardo? L'idea della rivelazione non ha cosa alcuna di ributtante, se non per colui che concepisce Iddio, come un architetto, il quale dispone una machina, e più non vi pensa. Ma questa idea è contraddittoria; non v'ha che la Sovrana intelligenza che abbia potuto essere l'architetto dell'universo, e la Sovrana intelligenza non si dimentica dell'opera sua.

Si direbbe secondo la sentenza di questi Deisti, che il Creatore dell' universo rassomigli il fondatore di una città, il quale si contentasse di delinearne una pianta regolare per la costruzione, l' ordine dei pubblici, e particolari edificj, e che dopo averci introdotto gli abitanti, lasciasse ad essi la cura di accomodarsi fra loro, e considerasse come cosa indegna di se il prescriver le leggi, e vegliare sulla loro condotta. Non è questo il carattere di un' intelligenza, posta a confronto con le altre intelligenze; e tale per conseguenza non potrebbe essere la condotta della Suprema intelligenza rispetto a creature ragionevoli, che essa ha fatte capaci di riconoscerla, e di unirsi a lei mediante la cognizione, e l'amore.

I bisogni dell' uomo parea che implorassero questa rivelazione interamente gratuita per parte di Dio, e tutta conforme alla sua bontà. Una certa nozione, un sentimento almeno confuso di una provvidenza, e di una vita futura è inseparabile dalla natura umana. Una certa idea ben approfondita d' ordine, e di giustizia, fa sentire egualmente a tutti gli uomini, che la felicità, cui tendono, deve essere il guiderdone della virtù. La maggior parte degli uomini sono sprovvisti di tempo, e d' ingegno, onde tener dietro a queste prime nozioni, e svilupparle in una maniera atta a

regolarli. Il più illuminato filosofo del paganesimo, ha riconosciuto come verità inconcussa che la morte non potea essere eguale pel giusto, e pel malvagio; ma nello stesso tempo confessa non potere esservi che un uomo mandato da Dio, che potesse insegnare agli uomini qual debba essere il loro stato dopo questa vita, e dissipare le oscurità, le incertezze, ed i timori che sorgono nell' animo umano sopra un soggetto che sommamente interessa la felicità dell' uomo, e che deve decidere di sua condotta.

Tutti gli uomini sentono altresì che loro corrono degli obblighi verso Iddio, verso se medesimi, e verso gli altri; ma tali doveri nell' uomo abbandonato alle sue cognizioni, sono spessissimo pervertiti, siccome già avvertimmo, dall' ignoranza, e dalla cupidità. I filosofi stessi, ed i più savj legislatori che hanno formati sistemi di morale, han tutti congiunto alcun errore alle utili verità che hanno insegnato.

L' Accademia, il Portico, il Liceo, pagaron tutti questo tributo alla debolezza dello spirito umano. La libertà della scelta non mandò esenti coloro che professavano l' eccletticismo. Alcuni celebri scrittori, che in questi ultimi tempi hanno intrapreso di ridurre in corpo di scienza tutto il sistema del diritto naturale, hanno in diversi pun-

ti traviato dal vero : e Barbeyrac rilevò errori capitali in Puffendorf. Un' esperienza così lunga dee convincerci che un corpo di morale esente da ogni taccia, è un lavoro che sorpassa le forze dell' umano intendimento. Era necessaria una rivelazione per formare la raccolta completa delle verità, appartenenti alla regola de' costumi, per porle alla capacità di tutte le menti, per rivestirle del sugello dell' autorità necessaria, onde farle ricevere, e rispettare, ed unirci nel tempo stesso de' motivi atti a condur gli uomini, non solo a praticare la virtù, ma altresì a farla amare, nonchè a fuggire il vizio, ma a farlo abborrire.

Tale evidentemente è il carattere della cristiana morale. Evvi forse un errore, di cui si possa accusare? Evvi una verità utile che non sia da lei insegnata? Evvi una virtù, di cui non ne contrassegni l' oggetto, i doveri, e la misura? Si osservi la cristiana morale, e la pace regnerà nel cuore dell' uomo, nelle famiglie, nei regni, ed in tutte le parti della terra. Lo spirito che l' anima, altro non è se non lo spirito di carità, una generale benevolenza che si dilata di luogo in luogo, che comprende tutto il genere umano, che non esclude, nè stranieri, nè incogniti, nè nemici, nè la moltitudine de' turbolenti, de' presuntuosi, degl' invidiosi, di quegli uomini sì poco amabili,

e che difficil cosa sarìa l' amare se riverberare non si facesse su loro l' amore che debbesi al Padre Celeste, di cui anch'essi son figli. Questa generale benevolenza ha nondimeno de' gradi corrispondenti alle maggiori, o minori differenze di prossimità che stringono gli uomini. Dal che risulta l' ordine, la distinzione, la varietà de' doveri, che attaccano l' uomo alla sua famiglia, alla sua patria, ai suoi parenti, ai suoi amici, e lo fan concorrere ai loro interessi, senza pregiudizio dei doveri dell' umanità.

O Deista, avete potuto riconoscere nell' autorità dell' apostolo, che vi ho citata, la pittura fedele dei frutti, che altre volte produsse quella sapienza, la quale rigetta la provvidenza particolare, e la vita futura. Voi siete in istato di vedere se il rinnovellamento di questa pretesa sapienza, non tenda anche oggidì a produrre gli stessi frutti. Degnate volgere uno sguardo agl' insegnamenti di una dottrina, che trattate di follìa. Io gli trarrò dallo stesso apostolo; osservate, paragonate, e giudicate.

La misericordia gratuita di Dio nostro Salvatore (ad Tit. C. 2.), si è manifestata a tutti gli uomini; essa c' insegna, che avendo rinunziato alla malvagità, ed alle passioni mondane, viviamo in questo secolo con temperanza, con

giustizia, con pietà, in aspettazione della nostra eterna felicità.

Per la qual cosa continuate a camminar degnamente nella vocazione, a cui siete stati chiamati, come costituenti un solo corpo, li cui membri hanno differenti funzioni, e reciprocamente tutti fra loro si ajutano.

Odiate il male (ad Rom. 12. 13.), attaccatevi al bene. Amatevi come fratelli, prevenitevi gli uni con gli altri, per via di reciproche cortesìe.

Adempite i vostri doveri con zelo, prontezza, e fervore, come servi di Dio.

La speranza sostenga la vostra allegrezza; quest' allegrezza sostenga la vostra pazienza nei mali, e la vostra perseveranza nell' orazione.

Sollevate i vostri fratelli nei bisogni, abbiate a cuore l' esercitare l' ospitalità.

Benedite quei che vi perseguitano, benediteli, e guardatevi dal desiderar loro il male.

Rallegratevi con quei che sono nella gioja, piangete con quei che piangono. A nessuno rendete male per male, procurate di fare il bene, non solo avanti a Dio, ma ancora avanti agli uomini.

Per quanto è da voi vivete con tutti in pace.

Non vi vendicate, lasciate la vendetta a Dio. Se il vostro nemico ha fame, dategli da mangiare; se ha sete dategli da bere.

Non vi lasciate vincere dal male, ma studiate di vincere il male col bene.

Ognuno sia sottomesso alle autorità superiori; giacchè non vi é autorità che non venga da Dio; egli ha stabilito quelle che sono sulla terra. Perciò chi si oppone alle autorità, si oppone all' ordine di Dio. Siate dunque sottomessi, non solo per timore del castigo, ma ancora per dovere di coscienza.

Rendete ad ognuno ciò che gli è dovuto; il tributo a chi dovete il tributo, le imposte a chi dovete le imposte, il timore a chi dovete il timore; l' onore a chi dovete l' onore. Non rimanete debitore a nessuno, fuorchè dell' amore che vi obbliga gli uni verso gli altri. Vi avverto a non più tenere una condotta simile a quella de' gentili (che si lasciano guidare dalla vanità de' loro pensieri, il cui intendimento è offuscato dalle tenebre dell' errore, la cui vita interamente si allontana dalla via di Dio), i quali nulla sperando dopo questa vita, si abbandonano alle più infami passioni, ed all' avarizia.

Rinunciate alla menzogna: non eercate d' ingannarvi nel commercio della vita: ognuno

parli al suo prossimo con verità, poichè siam tutti membri di uno stesso corpo.

Badate che la collera non vi faccia peccare; il sole non tramonti senza che voi vi siate rappacificati.

Colui che rubava non rubi più: ma si occupi in qualche opera buona ed onesta, per avere anche qualche cosa da dare a chi è nell' indigenza.

Non esca mai dalla vostra bocca alcuna cattiva parola, ma se ne odano sempre delle buone, ed edificanti, onde condurre al bene quei che vi ascoltano.

Sia sbandita da voi qualunque asprezza, qualunque trasporto di collera, qualunque sdegno, clamore, bestemmia, ed iniquità.

L' avarizia, e la disonestà neppur nominate siano fra voi, non si odano nè discorsi licenziosi, nè buffonerie, o altre impertinenze.

Diportatevi come figli della luce, e sappiate che il frutto della luce consiste in ogni bontà, in ogni virtù, ed in ogni verità.

Usate circospezione non come imprudenti; ma come uomini savj, e non perdete il tempo.

Non siate indiscreti, e non vi abbandonate agli eccessi del vino che è una sorgente di dissolutezza.

Siate sempre nell' allegrezza nel Signore nostro Gesù Cristo, lo ripeto, siate sempre in allegrezza, ma a tutti sia nota la vostra modestia.

Non v' inquietate, ma in ogni cosa presentate i vostri preghi a Dio accompagnati da ringraziamenti.

Tutto ciò che è vero, tutto ciò che è onesto, tutto ciò che contiene amabilità, e dolcezza, tutto ciò che è edificante e lodevole, in una condotta ben regolata, e ben disciplinata, sia l' oggetto de' vostri pensieri.

Rivestitevi come eletti di Dio, santi, e prediletti dalle viscere di misericordia, di bontà, di umiltà, e di dolcezza, di pazienza, sopportandovi scambievolmente, perdonando ciascuno al suo fratello tutti i motivi di lagnanza, che potesse egli avere contro di lui, perdonandovi reciprocamente, siccome il Signore vi ha perdonati.

Mogli siate sottomesse ai vostri mariti, come è necessario avanti il Signore.

Mariti amate le vostre mogli, e verso loro diportatevi senza asprezza.

Figli obbedite ai vostri padri, ed alle vostre madri; giacchè ciò è gradito dal Signore.

Padri non irritate senza ragione i vostri figli, per timore di non iscoraggirli.

Servi obbedite i vostri padroni , servendo loro non colla sola vista come se doveste solo piacere agli uomini , ma con semplicità di cuore , e come timorati di Dio . Ciò che fate , fatelo con buona volontà come servi di Dio , e non degli uomini .

Padroni date ai vostri servi ciò che dalla giustizia , e dall' equità , loro è dovuto, pensando che ancor voi avete un padrone in Cielo .

Si facciano delle orazioni , delle preghiere , de' ringraziamenti per tutti gli uomini , pei Re , e per tutti coloro , che sono elevati in dignità , onde meniamo una vita placida , e tranquilla in tutta pietà , ed onestà .

Non riprendete con asprezza un uomo di età avanzata , ma esortatelo , come se fosse vostro padre ; i giovani trattateli come vostri fratelli , le donne attempate come vostre madri , e le giovani come sorelle , e con tutta la purità .

Ammaestrate i vecchi ad esser sobrj , onesti , prudenti , a conservarsi puri nella fede , nella carità , e nella pazienza .

Insegnate alle donne avanzate in età a mostrare nel loro esteriore una santa modestia , e a non essere nè maldicenti , nè dedite al vino , a dare buoni ammaestramenti , affinchè insegni-

no alle giovani a portarsi saviamente, ad amare i loro mariti, ed i loro figli, ad essere ben regolate, pure, attaccate alla loro casa, buone, sottomesse ai loro mariti, affinchè non si bestemmi la parola di Dio.

Esortate ancora i giovani ad esser ben regolati.

Se taluno non avesse cura de' suoi, e particolarmente di quei di sua casa, ciò sarìa lo stesso che rinunziare alla fede, ed in ciò sarebbe peggiore di un infedele.

Gran tesoro è la pietà, unita a quel che basta per vivere. Avendo dunque ciò che è necessario per nudrirci, e vestirci, siamo contenti.

L' amore del danaro è la radice di tutti i mali, e taluni essendosene lasciati dominare hanno traviato dalla fede, e si sono da per se stessi tormentati a cagione di un' infinità di dispiaceri.

Prescrivete ai ricchi di non elevarsi soverchiamente coi loro pensieri, di non porre la loro fiducia nelle ricchezze incerte; ma nel Dio vivente che abbondantemente provvede ai nostri bisogni. Prescrivete loro di esser benefici; di rendersi ricchi colle buone opere, di dare volontieri il loro superfluo, e di far parte de' loro

beni a coloro che ne sono privi, di farsi un tesoro, ed un fondamento solido per la vita eterna.

O Deista, avete potuto leggere senza emozione sì pura e sì commuovente morale? Avete in essa scoperto la menoma traccia d' illusione, e di errore? Il vostro cuore non vi riconosce forse il linguaggio della verità, del candore, dell' umanità? Potreste negare le vostra stima, e la vostra approvazione ad un uomo che conosceste intimamente penetrato di queste massime? Non vi riputereste felici di aver fratelli, figli, padroni, servi, amici, e confidenti, animati di questo spirito?

Non desiderereste esser tali voi stessi, e non vi compiacereste di ritrovare in voi una così pura virtù?

Io sono virtuoso, voi dite, quantunque guidato da altri principj. Non contrastiamo sui termini, altro da voi non chieggo che la sincerità. Limitando le mire vostre alla somma dei beni, che potete procacciarvi in questa vita, esente da qualunque speranza, e da qualunque timore per l' avvenire; persuaso che tutto ciò che può avvenirvi di bene, o di male, non sarà mai l' effetto di una provvidenza particolare, la quale non pensa in verun modo a voi, ma una necessaria conseguenza di quel corso d' avvenimenti determinati dalle leggi che la Sovrana intelligenza impresse

già alla natura; siete realmente convinto, che la virtù che professate si stenda su tutti i doveri, di cui l' Apostolo esige l' osservanza? Consultate sinceramente le vostre disposizioni, osereste voi esigere da voi stessi, di uniformarvi esattamente i vostri sentimenti, e la vostra condotta? Pur tuttavia niun avvi di questi doveri, che non appartenga al carattere di un uomo perfettamente virtuoso, e che la retta ragione quasi forzata sia di approvare.

Che rimarrà dunque la virtù, che diverrà quella morale, i cui tratti vi hanno con sì dolce emozione penetrato? O Deista il vostro cuore vi detta a seguirla, i vostri principj non vi si adattano. Ma riflettete però che il vostro cuore appartiene alla natura, ed i vostri principj non sono altra cosa, se non il risultato delle riflessioni. Sforzatevi di porli per un istante in dimenticanza, e ricondurvi a quelle idee, che non vi sono punto estraneè, e che un tempo sicuramente vi parvero ragionevoli.

Nel dotar l' uomo d' intelligenza, e di ragione, Iddio ha impresso in lui gli augusti tratti della sua immagine, e della sua rassomiglianza. Ha inspirato loro l' amore del vero, e del bene, ed il desiderio di una illimitata felicità. L' ha fatto capace di conoscerlo, ed ha voluto che tal conoscenza fosse la più nobile delle prerogative, e la sor-

gente primiera di sua felicità. Non ha voluto che la felicità di una creatura ragionevole fosse indipendente dalle leggi della giustizia, limitata al tempo di questa vita, sottoposta a quei cangiamenti che talvolta pongono il savio nei ferri, e lo stupido in trono. Ha preparato all'uomo una più nobile destinazione. Quel Dio supremo che ha fatto risplendere con tanta profusione la sua benefica provvidenza in tutte le opere sue, non si è contentato di metter l'uomo sulla terra incerto di sua sorte, capace di conoscere il suo creatore, e inetto ad assicurarsi con le sue cognizioni a che debba condurlo tal conoscenza. Per un effetto di sua Sovrana bontà si è egli comunicato a lui in una maniera più intima, onde manifestare i disegni della sua misericordia sopra di lui per ammaestrarlo, che a viver lo chiama in una eterna compagnia con esso lui; per tracciargliene le vie, ed invitarlo a seguirle in sua presenza con l'ardore e la gioja di un figlio, che nulla trova di amaro nell'adempiere le volontà di un padre, che rispetta, ed adora.

In questa semplice esposizione che vi ho fatta evvi forse una sola parola che ripugni ad alcuna delle verità, che la ragione ci fa conoscere? un solo detto, che conforme non sia alla bontà dell'Essere Supremo; alla natura, ed alle facoltà

dell'uomo; a quell' idea di moralità che non possiamo fare a meno di non concepire, cioè che sotto l'impero di un Dio giusto, la felicità di una creatura ragionevole non potrebbe essere indipendente dalle invariabili regole di sua saviezza, di sua giustizia, e di sua bontà?

La virtù ha forse cosa alcuna troppo grande, troppo sublime per un uomo imbevuto di queste massime, per un uomo che pensi esser figlio di Dio, che agisca per piacergli, che attende da lui ed in lui la ricompensa eterna delle opere sue, e delle sue fatiche? Penetrato da questi sentimenti il Monarca vede un fratello nel più miserabile fra gli uomini, e non istima la sua grandezza se non per lo stato in cui lo pone di fare il bene. Lo schiavo conserva nei ferri l'elevatezza di un figlio di Dio, adempie il suo incarico con gioja, ed attende il momento che lo renderà eguale ai Rè.

O Deista, perchè invidiare a voi medesimi i motivi che danno tanta grandezza alla virtù, e tanto dolce ne rendono la pratica? Non comprendete che i motivi d'interesse, o di passione, che vorreste sostituire alle alte mire della Religione, non possono far altro, se non degradare la virtù, ed indebolirne i motivi? Paragonate colui che è virtuoso per rendersi degno di Dio che è suo padre, con quegli che abbraccia la virtù perchè

crede trovar ivi meglio il suo conto, ovvero che prende passione per una bella azione, come si fa per una statua, o per un oriuolo; qual de' due è più virtuoso, e più degno di esserlo?

Ascoltate un' altra parola, la pace del cuore è di somma necessità per la bontà dell' anima. Il turbamento, l' inquietudine di spirito è quel che produce un conflitto di passioni, che sparge un veleno di amarezza sopra i più dolci sentimenti della natura, che reca il disordine nelle afflizioni dell' uomo, che ottenebra la ragione, e la sottopone a quel torrente di pensieri sregolati, di sospetti, di gelosie, di diffidenze, donde poi sorgono i disegni odiosi, i progetti chimerici, tutte quelle invenzioni così puerili, e così raffinate, per mezzo delle quali gli uomini son tanto ingegnosi a tormentarsi scambievolmente. Forsechè nella violenza di questo soffio impetuoso troverete voi il rimedio all' agitazione, e la pace che bramate? La ragione, dite voi, deve regolare le passioni. Quanto è debole però la ragione per regolare il timone in sì aspre tempeste? Avviluppata dalle nubi che la circondano prende falsi chiarori per luce degli astri, si smarrisce, e crede regolare le passioni, che la seducono, e la trasportano.

Convenite meco che la ragione è debole, e che ha bisogno di un appoggio. O filosofo, il dei-

smo che professate non può esservi di alcun soccorso ; egli lascia la Divinità troppo lungi da voi ; altro non fa se non tenervi fluttuante , e sospeso fra l'ateismo , e la rivelazione . L'ateismo è il colmo dell' accecamento . La rivelazione vi presenta la morale la più pura , e la più conforme alla ragione , ed alla felicità del genere umano , la più atta ad ispirare l' amore del bene , ad inualzare lo spirito al sublime della virtù per mezzo di motivi degni dell' uomo , e della virtù stessa . O filosofo , questa rivelazione che sola vi propone un fine degno di una creatura ragionevole , non merita i vostri dispregj . Studiatela seriamente , e senza prevenzione . Domandate a Dio che vi illumini . Se lo fate sinceramente e con perseveranza , Iddio rischiarirà la vostra mente , se sdegnate di umiliarvi avanti il creatore , ed implorare i suoi lumi , se la sola parola di preghiere , è per voi , un oggetto di motteggio , e di sarcasmo , o uomo voi vi dimenticate di ciò che siete , v' insuperbite contro Iddio , mentre innalzate le bestie al grado vostro . Deh ! riconoscete in questo eccesso di orgoglio , e di bassezza , che tanto poco vi si addice , il carattere dell' errore , da cui siete accecato .

NOTA

Un' opera anonima, capitatami testè fra le mani, mi fornisce una novella prova delle verità che in questo ragionamento procurai di stabilire. E questa una raccolta delle pretese omelìe, destinate a combattere il cristianesimo. Nondimeno l' autore si dichiara apertamente contro l' ateismo che egli rappresenta come distruttore di ogni società. Insiste sulla necessità di riconoscere le pene, e le ricompense della vita futura; ed aggiunge (*pag. 17.*), che è necessario riconoscere un Dio *rimuneratore, e vendicatore, o non riconoscerne alcuno*. Distrugge interamente l' obbiezione che si trae dall' esempio degli Atei, i quali pretendesi aver vissuto da gente onesta, come Epicuro, e diversi filosofi della sua scuola, Attico, Spinoza ec.: a questo proposito egli dice (*p. 27.*), *che gli Epicurei, ed i più famosi Atei de' nostri tempi, occupati dai piaceri della società, dallo studio, e dall' attenzione di possedere il loro spirito in pace, hanno corroborato un certo istinto di temperamento, che porta a non danneggiare, rinunciando al tumulto degli affari che sconcertano l' animo, ed all' ambizione che lo perverte. Ma*, egli siegue, *ponete questi affabili e tranquilli Atei in posti eminenti, gitta-*

teli nelle fazioni ove abbiano a combattere con uomini perversi e formidabili, credete voi, che in quel dì non diverranno malvagj al pari de' loro nemici?

È dunque dimostrato che l' ateismo tutto al più può lasciar sussistere le virtù sociali nella tranquilla apatìa della vita privata, ma che deve condurre ad ogni sorta di delitto nelle procelle della vita pubblica. Una società particolare di Atei, che nulla fra loro si contendono, e che dolcemente perdono i loro giorni nei piaceri della voluttà, può per alcun tempo durare senza turbamento. Ma se il mondo fosse governato dagli Atei sarebbe la stessa cosa che vivere sotto l' impero immediato di quegli esseri infernali, i quali ci si dipingono accaniti contro le loro vittime.

Parlando delle ricompense, e delle pene di una nuova vita, egli aggiunge: *questi principj son necessarj alla conservazione dell' umana specie. Togliete agli uomini l' opinione di un Dio vendicatore, e rimuneratore, ed allora Silla e Mario si bagneranno con diletto nel sangue de' loro concittadini; Augusto, Antonio, e Lepido sorpassano i furori di Silla. Nerone ordina con sangue freddo l' uccisione di sua madre.*

E' certo che nei Romani era allora estinta la dottrina di un Dio vendicatore .

Tali sono, secondo l' autore , le funeste conseguenze della perniciosa dottrina , che nega le pene , e le ricompense di una vita futura . Ma il dogma di queste pene , e di queste ricompense , soppone che l' anima non perisca col corpo , e che sussista dopo la morte. Dunque pel bene della società interessa sommamente che i popoli siano nella più solida maniera convinti del dogma dell' immortalità. Ora due soli mezzi portano questa convinzione negli animi , la filosofia , e la religione. Sarà necessario ricorrere alle sole cognizioni della filosofia , e del Deismo ? Io considero senza dubbio come convincentissime le prove che molti filosofi hanno addotte di questa importante verità. Se noi non possiamo conoscere le sostanze , che per mezzo delle loro impressioni , e delle loro qualità , come Loke lo stabilisce , la grandissima sproporzione , l' eterogeneità completa , che la sanzione e la riflessione ci fanno osservare fra le affezioni dell' anima , e le qualità del corpo , basterebbe per se sola a convincerci che queste affezioni , e queste qualità , appartengono a sostanze egualmente eterogenee. Nulladimeno troviamo Sette intere di filosofi , che arditamente ne han dubitato ; altre in fine che non riguardano se

non per probabili le prove che ne somministra la ragione.

Sarà necessario adunque che la maggior parte del popolo abbia a profondarsi in quell' abisso di filosofia, per convincersi di una verità, che è una delle basi della pubblica sicurezza? Come mai coloro, cui manca il tempo, e l' ingegno di approfondire le materie, potrebbero evitare le insidie de' Materialisti, o de' Pirronisti?

In una parola nulla più certo di queste due proposizioni: è necessarissimo che il popolo sia convinto delle ricompense, e delle pene di una vita futura: ed è impossibile che questa convinzione sia il risultato degli argomenti della filosofia.

Perciò non vi è che l' autorità della religione, la quale possa egualmente recar in tutte le menti una piena ed intera convinzione di uno stato futuro, e fortificare quel sentimento naturale, che induce gli uomini a creder che l' anima non è una stessa cosa col corpo, e ch' ella gli deve sopravvivere.

Quale oggetto dunque si prefiggono certi increduli, che sulle rovine del Cristianesimo procurano di stabilire una religione meramente naturale, e filosofica? Pur troppo la credenza dei semplici viene scossa da' loro sofismi. Ma che ne ri-

sulta perciò ? Una maggior convinzione delle pene , e delle ricompense di una nuova vita .

Oh! se coloro che hanno avuta la disgrazia di lasciarsi pervertire , vogliono rientrare in loro stessi , oseranno essi dire che sono ora con più forza attaccati al dogma dell'immortalità sulla credenza delle loro nuove guide , di quello lo fosser dapprima , sulla credenza della rivelazione ? Son questi tuttavìa i dogmi necessarj alla conservazione della specie umana per confessione dello stesso autore dell' omelie , e la dimenticanza di tali dogmi , tende direttamente a produrre dei Silla , dei Marii , e dei Neroni . Se tali uomini amano il genere umano , come dicono , han forse luogo di applaudire a se medesimi pei felici successi di quelli ?

RAGIONAMENTO XI.

IDEA, E DIVISIONE DELLA SOCIETÀ.

Possono distinguersi le differenti specie di società secondo i diversi oggetti ai quali si riferiscono, vale a dire per rispetto ai varj beni che stabilir possono un genere di comunicazione fra gli uomini.

Questa maniera di osservare la società dà luogo ad una distinzione generale, che soprattutto rileva di notare. In due classi generali adunque si possono schierare tutte le società. La prima comprenderà tutte le società particolari, cioè le società che hanno un oggetto particolare, e che convengono all'uomo non precisamente nella sua qualità di uomo, ma come artefice, cacciatore, guerriero, letterato, o negoziante. In fatti queste specie di società non convengono a tutti gli uomini universalmente: presuppongono inclinazioni, talenti, qualità, e circostanze particolari, le quali non abbracciano se non un certo numero di uomini per ciascheduna classe, e non si stendono punto su gli altri.

Ma v' è un altro genere di società che all' uomo, come uomo conviene, ed è quella che ha per oggetto la conservazione, ed il ben essere dell' uman genere; oggetto universale che interessa la stessa umanità, e che nella sua estensione comprende i particolari oggetti di tutte le altre società.

Procuriamo di seguir passo passo quest' oggetto ne' suoi differenti rami; ed affine di stabilire un tal quale ordine lo divideremo in tre oggetti particolari, ognuno de' quali darà luogo a varie suddivisioni.

Il primo oggetto della società che tende alla conservazione, ed al ben essere del genere umano, si è quello di fornire a coloro che la compongono, più facili ed abbondanti mezzi onde provvedere al loro mantenimento, cioè alla loro sussistenza, al loro vestimento, ed alla loro abitazione.

Questi mezzi concernono: 1. Le opere risguardanti le prime materie, l' agricoltura, la cura delle mandre, la caccia, e la pesca. 2. I necessarj lavori per mettere in opera le prime materie, le manifatture, la fabbrica degli arnesi. 3. L' industria, ed i lavori necessarj per facilitare il trasporto, e le permute delle differenti produzioni della natura e dell' arte, affinchè ognuno si

ritrovi a portata di ciò che gli è necessario pel suo mantenimento.

Risulta da ciò una portentosa varietà di occupazioni, e d'impieghi nella società, e venendo così l'industria a moltiplicare i beneficj della natura, aumenta in proporzione i mezzi di sussistenza.

La mancanza di sussistenza segue in ogni luogo quella di società. Ed è per tal ragione che i paesi, i quali chiamansi selvaggi, sono oltre ogni credere spopolati. Immensi terreni non presentano che un picciolissimo numero di abitanti, ridotti sovente ad essere privi di tutto; ed è da queste crudeli estremità tanto frequenti fra i popoli, la cui società è appena abbozzata, che il dotto autore del libro intitolato, *origine delle leggi*, ripete il principio dell' antropofagìa.

Quindi la società favorisce la popolazione per la facilità che le presenta di moltiplicare i mezzi di sussistenza, e di cautelarsi nei tempi di carestia.

Non è meno la società necessaria per procurare agli uomini i mezzi di vestirsi, e di alloggiare convenientemente. L' autore dell' Emilio vorrebbe che si scuojasse la prima bestia che s'incontra, e si ponesse sulle spalle la sua pelle tutta imbrattata di sangue. É questo un bel dire in un

libro; ma quando si esce all' aperto, è necessario essere altrimenti vestito; neppure è sufficiente per tutti gli uomini l'avere una spelonca, che li metta in istato di evitare le ingiurie dell' aria, ma è bene che l' uomo ritirato nel suo alloggio accudir possa ad alcun utile lavoro, degno di un essere dotato di ragione.

D' altronde il mantenimento dell' uomo deve essere convenevole, e decente, e ciò esige la qualità di un essere suscettibile di sentire l' ordine, la convenevolezza, e la decenza. È necessario il condimento nel cibo, il comodo, ed anche l' eleganza nel vestito, nell' alloggio, e nel mobilio, e tuttociò deve essere proporzionato alle distinzioni che esige l' ordine fra le diverse condizioni della vita.

Il secondo oggetto della società si è quello di provvedere alla sicurezza, alla tranquillità, alla libertà dei membri che la compongono, di assicurare ad ognuno particolarmente il godimento dei frutti della sua industria, e di tutto ciò che legittimamente gli appartiene; di porlo in sicuro dalla frode, e dalla violenza de' malvagj. A tale effetto son necessarie le leggi per determinare i diritti di ognuno, i magistrati per decidere in conformità delle leggi, la forza per mantenere l' ordine, e reprimere gli attentati, sì al di dentro,

che al di fuori . In fine un' autorità suprema per formare le leggi, per istabilire i magistrati, per raccogliere le forze, e dirigerle convenevolmente al comun bene della società.

Il terzo oggetto è quello di fornire agli uomini il mezzo di coltivare la loro ragione, che è la facoltà distintiva dell' uomo. Ora vi è una coltura generale che a tutti conviene, ed una coltura particolare che è suscettibile di una grandissima varietà. E' necessario che tutti gli uomini siano istruiti dei loro doveri, accostumati per tempo, e formati da una lunga abitudine a soddisfarli. L' esercizio delle virtù sociali dell' umanità, della buona fede, della gratitudine, della liberalità, è quello che di più degno si trovi in un essere ragionevole nella comunicazione che la società tende a stabilire fra gli uomini. I reciproci bisogni che essi hanno, per le più indispensabili necessità della vita, non è l' unico fondamento della società. Nudrisce l' uomo il suo cavallo, e ne trae dei servigj; questa reciproca utilità non istabilisce affatto società fra l' uomo, e il cavallo. Perchè la comunicazione degli uomini fra di loro si mantiene con atti provenienti dalla cognizione, e dalla volontà: lo spirito adunque ha sempre alcuna parte in questa reciproca comunicazione. Ora non v' ha che le virtù sociali che possano stabilire una vera,

e sincera comunicazione fra gli uomini, e che stabilendo una mutua fiducia rendino la società più aggradevole, ed aumentino l' utilitá che ella racchiude pei bisogni della vita.

Dunque l' educazione della gioventù è uno de' principali oggetti della società, che ha per iscopo la conservazione, ed il ben essere dell'uman genere. Niuno pone in dubbio che siavi di bisogno di una scuola per le società particolari, ove gli uomini si radunino in qualità di militari, negozianti, od altro. E si dovrà dunque porre in dubbio non aver l' uomo bisogno di educazione per apprendere a vivere nella qualità di essere ragionevole, e sociale?

Tutte le società che colla saviezza delle loro leggi si resero ragguardevoli, si occuparono sempre moltissimo di questa sorta di educazione, aggiungendovi istruzioni atte ad unir insieme gli uomini, ed a legarli ognor più strettamente, e far ad essi assaporare nell' esercizio medesimo delle virtù sociali, la dolcezza, ed i piaceri della società.

Una riunione sufficiente d' uomini, o di famiglie per adempiere i differenti oggetti, che abbiamo fin quì particolarizzati, e mediante i quali può ogni uomo procacciarsi ciò che gli è necessario pel suo sostentamento, per la sua sicurezza, e per quella coltura dell' animo, che tanto si ad-

dice ad ogni essere ragionevole, è quello che forma il corpo della società.

L' autorità del governo, le leggi, lo stabilimento de' magistrati, la distribuzione degl' impieghi, e delle occupazioni, è quello che forma l'ordine della società.

Le affezioni e le virtù sociali, la probità, i buoni costumi, i mezzi tutti d' istruzione, e le istituzioni atte a propagarle, è quello che forma l' anima ed il vincolo della società. Ma é necessario riflettere, che non v' ha che la sola religione, la quale abbia sufficiente forza per agire efficacemente sullo spirito dell' uomo, e tenerlo perseverantemente attaccato alla pratica de' suoi doveri. Non basta far risguardare l' amore della patria, come l' effetto di una bella passione. Qualunque forza voglia prestarsi a questo nobile sentimento, non ne possederà mai a sufficienza per dominar tutti gli altri, mentrechè si lascerà nella semplice classe del sentimento. Ne bei tempi della repubblica Romana, in cui l' eroismo patriottico ascese al grado supremo, quante volte non si sarebbero veduti i Romani abbandonare le loro insegne, se non vi fossero stati rattenuti dalla religione del giuramento. In quelle occasioni, ove cedeva lo zelo patriottico al risentimento di una vera, o apparente ingiuria, lo stesso risentimento

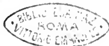
cedeva poi ad un dovere, che la religione dettava; e la religione era quella che conservava alla repubblica i suoi proprj cittadini. I Senofonti, i Polibj, i Ciceroni, i Plutarchi han riconosciuto questa verità attestata dall' esperienza di tutti i secoli. Alcuni sofisti oggi la contrastano; ma non sono altrettanti Senofonti, Polibj, Ciceroni, e Plutarchi.





RAGIONAMENTO XII.

LA SOCIETA' INDISPENSABILE ALL' UOMO PER LA NECESSITA' DELLA COESISTENZA, GLI DIVERREBBE INUTILE O NOCEVOLE, SE NON VI FOSSE UN ORDINE DI COESISTENZA DA CUI DERIVA L' AUTORITA' PUBBLICA.



Vi siano o no società civili, è di stretta necessità che gli uomini vivano gli uni cogli altri. Collocati sul globo colla facoltà di muoversi non possono sfuggir l' incontrarsi: in questi inevitabili incontri possono farsi del bene, e del male. Secondochè gli uomini si moltiplicheranno in una contrada, tali incontri diverranno più frequenti, e la prossimità li porrà in una necessità indispensabile di trattar fra di loro per tutti i bisogni della vita.

In questa reciproca comunicazione, tanto spesso troveranno la maniera di nuocersi, quanto quella di beneficarsi. Se si suppone che vivano in una intera indipendenza gli uni dagli altri, senza assoggettamento ad alcuna legge, altra regola non avendo che la loro ragione, o il loro capriccio, facil cosa è comprendere che quelli i quali a-

avranno maggior forza ed arroganza degli altri, non faran difficoltà di spiegare il loro malefico carattere per invadere ciò che troveranno a loro confacente, per maltrattare i più deboli, molestare la loro libertà, ed appropriarsi i frutti della loro industria e delle loro fatiche. Ben presto da ciò nascerebbe quel funesto stato di guerra di tutti contro tutti, stato, che non solamente *Hobbes*, ma tutti i politici riguardano come un' inevitabil conseguenza dello stato di natura, quantunque *Hobbes* su di ciò sia caduto in un assurdo, e perniciosissimo errore, riferendo questo stato di guerra alle prime impressioni della natura, invece di considerarlo come un effetto della depravazione dei sentimenti naturali, e di quelle violente passioni, che fan prevalere il piacere sensibile, e l' interesse particolare ai lumi della ragione, ed ai moti della coscienza.

La vita anche più semplice non sarebbe sempre capace di porre gli uomini al coperto di questi disordini. Ci si rappresentano gli Ottentoti come li popoli che han conservato maggior semplicità, ed eguaglianza degli altri. Vi sono però fra loro severissime leggi contro l'assassinio, il furto, e l'adulterio; prova certa, che la vendetta, la cupidigia, e la lussuria sono passioni, che si manifestano ovunque esistono uomini, e che capaci sono

di cagionare le più spaventevoli stragi, se non si ha cura di reprimerle.

Onde comprendere quali sarebbero gli effetti di una comunicazione reciproca, ove ogni particolare godesse un' indipendenza assoluta, immaginiamo una città qualunque nell' universo, in cui si convenga di abolire ogni potere coercitivo, e qualunque sorta di governo. Uomini, donne, fanciulli, che popolate questa città (si dica loro), voi non siete più cittadini, ma semplici abitanti della vostra antica patria; son cadute le leggi, è sciolto il governo; liberi e perfettamente eguali, ognuno di voi è padrone di condursi come vuole, e delle sue azioni non deve render conto ad altri che a se medesimo; voi, uomo ozioso, che con tanta impazienza sopportate il giogo della più legittima autorità, vorreste rimanere lungo tempo in questa città? osereste riposarvi una sola notte? Il primo de' vicini che trovasse in sua casa scarsa la sua cena, senza scrupolo si prenderebbe la libertà di venire a divider la vostra co' suoi compagni, e probabilmente i migliori bocconi non sarebber per voi. Se il vostro appartamento poi loro convenisse, vi farebbero l'onore di alloggiarvi, e senza cerimonie vi ridurrebbero in sulla strada, o nelle soffitte. I poveri arditi, gli scioperati, che sono stanchi di fatigare per procacciarsi il sosten-

tamento farebbero anch'essi altrettanto. Le case de' ricchi fornirebbero loro qualche tempo una sicura risorsa. I libertini, i turbolenti vorrebbero anche essi trarre da ciò partito. Nè in propria casa, nè al di fuori si starebbe sicuro. Non più asilo pel pudore. Tuttociò che merita il maggior rispetto diverrebbe vittima della più sfrenata brutalità. Per la necessità di difendersi si formerebbero de' partiti, si verrebbe alle mani, si scannerebbero, si proverebbero tutti gli orrori di una città presa d'assalto, finchè un partito venendo a predominare, si trovasse in istato di far la legge agli altri, e di ricondurvi la concordia, e la pace, ristabilendo le leggi, e l'autorità pubblica.

Indarno si direbbe che i disordini di cui ho fatto l'abbozzo sarebbero una conseguenza de' vizj che avessero gli uomini contratti in uno stato precendente di società, vizj che in verun modo sono applicabili ad uomini che avessero perseverato nello stato di natura.

Questa risposta potrebbe aver luogo se lo stato di natura comportasse che gli uomini dovessero vivere perfettamente isolati, dispersi sul globo, senza vedersi, nè incontrarsi giammai. Ma si è già dimostrato che una tal maniera di vivere non solo è contraria alle facoltà, ed alle inclinazioni dell'uomo, ma assolutamente impossibile, e che

supponendo l' esclusione di ogni governo civile, moltiplicandosi in una contrada gli uomini, sarebbero nella necessità di vedersi ed incontrarsi, avrebbero bisogno di ajutarsi gli uni con gli altri, e che in questa reciproca comunicazione, impossibile ad evitarsi, si troverebbero sempre in grado di farsi molto bene, e molto male.

Questa reciproca comunicazione, spogliata di ogni freno di autorità pubblica, basterebbe per suscitare i disordini che abbiamo particolarizzati. Ammetto che in questo stato gli uomini sarebbero oltremodo rustici, e limitati ai più semplici bisogni. Ma è necessario provvedere ancora alla sussistenza giornaliera per tutte le stagioni dell' anno. Sono necessarj i vestimenti, le capanne per alloggiare, le barchette per attraversare i fiumi, gl' istrumenti per la caccia, e per la pesca, gli ordigni per li lavori. Un solo uomo non può bastare a tutti questi esercizj, per taluni oggetti è necessario riunirsi, per altri dividersi, e fornirsi del necessario per via de' cambj, e delle permute reciproche. Ecco dunque interessi da disbrigarsi ogni dì fra gli uomini che vivono nella maggior semplicità. Una mancanza totale di coltura e d'istruzioni allontanerà forse ogni motivo, ogni occasione di doglianze, di contrasti, e di quistioni? L'esempio degli Ottentoti che abbiamo citato è una prova

del contrario. Si sono veduti ancor essi nella necessità di reprimere con le più severe leggi l' assassinio, il furto, e l'adulterio. Non è necessario l' avere uno spirito colto per insegnare ad essere presuntuoso, spiacevole, rissoso, impetuoso, vendicativo, mentitore, ed infingardo. Gli sciocchi sanno essere malvagj al par delle persone di talento, e spesso ancora di più.

Nulla di più ruvido, e di più selvaggio dei popoli Settentrionali, nel tempo che cominciarono ad essere conosciuti dai Romani. Vi eran però funestissime contese fra loro. Senza parlare delle frequentissime guerre micidiali fra quei diversi corpi di nazione, non ve n'era alcuna, in cui non si commettessero uccisioni, le quali poi cagionavano altre uccisioni. I parenti, gli amici di quegli che era stato ucciso, stimavano un punto di onore il vendicare il suo sangue; onde a prevenire un'intera distruzione, fu di mestieri cercare degli espedienti per arrestare il corso di quelle funeste inimicizie. Tuttavia quelle nazioni aveano una sorta di governo civile, che non tralasciava di porre un freno alle passioni, ed alla licenza de' particolari. I figli viveano sotto le discipline de' loro padri, si assoggettavano ai costumi, ed agli usi della nazione, ed imparavano a vivere coi loro simili: questo metodo in parte suppliva alla

mancanza di una più perfetta amministrazione. Ma nel sistema dell' autore dell' Emilio (*contr. soc. L. I. Cap. II.*), l'educazione sarebbe assolutamente nulla. Nel suo stato di natura i figli non rimangono attaccati al padre, se non per quel tempo che di lui han bisogno per conservarsi. Appena cessa questo bisogno, il legame naturale si discioglie, esenti i figli dall'obbedienza che doveano al padre, esente il padre dalle cure che dovea ai figli, tutti egualmente tornano nell'indipendenza. Tosto che il fanciullo è in età di ragione, essendo egli solo giudice de' mezzi atti a conservarsi, diviene con ciò suo proprio padrone: ma non è forse evidentissimo che fanciulli abbandonati a loro stessi, pervenuti all' età della ragione, crescendo alla ventura, privi di qualunque lume d'istruzione, diverrebbero meno atti a coltivare una pacifica comunicazione fra di loro, di quello che se fossero stati formati con lunga scuola sotto la direzione dei loro padri? Finalmente quest' autore istesso (*Disc. dell' ineg. pag. 98. e seg.*) non niega che l'indolenza del preteso suo stato primitivo non potea durare eternamente; che per un seguito di fortuiti eventi le facoltà dell' uomo doveano svilupparsi, benchè per mezzo di un assai lungo progresso; e che in fine era d'uopo giungere a quel punto, ove gli ostacoli che nocciono

alla conservazione degli uomini (*cont. soc. lib. I. Cap. IV.*) , nello stato di natura prevalgono colla loro resistenza alle forze, che ogni individuo può impiegare per mantenersi in questo stato . *Allora*, dice egli , *questo stato primitivo non può più sussistere, ed il genere umano perirebbe, se non cangiasse il suo tenore* .

Riassumendo pertanto in due parole il sistema dell' autore, si rileva che l' uman genere non può fare a meno della società civile senza che gli uomini siano immersi in una stupida indolenza; e che uscendo da questa più non posson fare a meno della società civile; perciò i selvaggi che egli cita come un esempio della gioventù del mondo, hanno una sorta di governo per regolare la loro associazione.

Dunque si possono stabilire queste due proposizioni che sembrano provate ad evidenza in tutto ciò che si è detto nei ragionamenti precedenti .

I. Senza reciproca comunicazione gli uomini perirebbero di miseria .

II. Con una reciproca comunicazione spogliata di ogni autorità pubblica e da ogni potere coercitivo gli uomini si distruggerebbero fra loro .

RAGIONAMENTO XIII.

DELL' AUTORITA' PUBBLICA NELLA SOCIETA' CIVILE.

Il risultato di ciò che abbiamo fin qui stabilito rispetto alla società può ristringersi alle proposizioni seguenti.

I. La reciproca comunicazione frà gli uomini che popolano la terra non è un mero stabilimento arbitrario. È dessa fondata sull' ordine della propagazione dell' uman genere, sull' impossibilità in cui son gli uomini di schivarsi, su i bisogni che essi hanno di una scambievole assistenza sì per le più indispensabili necessità della vita, come per coltivare le facoltà intellettuali quanto è necessario a regolarsi come esseri dotati di ragione; in fine su ciò che la stessa ragione, la quale è la proprietà distintiva dell' uomo, di sua natura tende a stabilire una sociale comunicazione frà gli esseri che ne sono dotati.

II. Questa reciproca comunicazione che s' indica col nome di società deve esser risguardata come un mezzo stabilito dalla natura per la conservazione, ed il ben essere dell' uman genere. Questo mezzo medesimo è di una necessità indispen-

sabile, essendo che gli uomini privi di questa comunicazione non potrebbero essi a sufficienza provvedere al loro mantenimento, alla loro difesa, nè alla coltura delle loro facoltà intellettuali.

III. Questo stato di società si riferisce adunque alla legge naturale. Poichè oltre la naturale inclinazione, la retta ragione suggerisce agli uomini d'impiegare i mezzi assolutamente neccessarj per conservarsi, e vivere in una maniera convenevole alla loro natura. Il che non può aver luogo, se non nello stato di società.

IV. Da un'altra parte è stato veduto che la società priva di qualunque autorità capace di mantenervi l'ordine, e di reprimere i malfattori, diverrebbe ben presto distruttiva, e trarrebbe seco i più spaventevoli disordini.

V. Nientemeno della società istessa è dunque necessaria una pubblica autorità per la conservazione, ed il ben essere del genere umano.

VI. Lo stato adunque di società come un mezzo necessario per la conservazione, ed il ben essere dell'uman genere si riferisce alla legge naturale. L'autorità pubblica, essendo egualmente necessaria per lo stesso fine, è egualmente fondata sulla legge naturale.

VII. La pubblica autorità nella sua prima origine non è dunque un' istituzione unicamente ar-

bitraria; ma è un diritto inerente per legge di natura allo stato di società.

Supponiamo che alcune centinaja di famiglie selvagge di diverse contrade vengano a rompere per caso in un' isola deserta, ed incognita. Tali famiglie strette dal bisogno, e dalla necessità della coesistenza, si troveranno inevitabilmente assoggettate ad una reciproca comunicazione, dalla quale risulterà fra esse uno stato di società necessaria, e fondata sulla legge naturale. Per quanto fortuita sia nella sua origine, non potrebbesi contendere a questa società, un diritto propriamente detto alla sua conservazione, alla sua sicurezza, alla sua difesa, ed al suo ben essere. Imperciocchè se ogni individuo possiede questo diritto in forza della stessa natura, una ragunanza così considerevole d' individui non potrebbe esserne sprovveduta. Se questa società ha un diritto naturale alla sua conservazione, alla sua sicurezza, alla sua difesa, al suo ben essere, ha dunque il diritto d' impiegare i mezzi necessarj per adempiere questi diversi oggetti, e per conseguenza il diritto di stabilire una regola, ed un ordine nella comunicazione reciproca dei membri che la compongono, col potere di reprimer quelli che volessero turbare quest' ordine, e questa regola. Dunque un tal diritto, e un tal potere, altro non è che l' au-

torità pubblica. Dunque l'autorità pubblica di sua natura è un diritto inerente allo stato di società.

VIII. La prima origine dell' autorità pubblica in questa società non dipende dal consentimento delle parti che la compongono.

Giacchè appena questa unione d' individui, o di famiglie astrette dalla necessità della coesistenza ad una reciproca comunicazione si trova formata, questa unione prima di qualunque consenso delle parti che la compongono, ha un preciso diritto alla sua conservazione, e per conseguenza il diritto di stabilire le regole, e di reprimere gli trasgressori, nella qual cosa consiste l' autorità pubblica.

Il consenso de' particolari nel proposto caso, ben potrà essere necessario per istabilire una regola, o una forma d' amministrazione in preferenza di qualunque altra; ma non per conferire all' unione che ne risulta il primitivo diritto di provvedere alla sua conservazione, diritto che questa unione, non meno che ogni individuo di essa, ottiene dalla natura.

Supponiamo in fatti che prima di ogni patto, e di ogni consenso, un particolare turbi la quiete di alcuni vicini, gli offesi non solo avranno il diritto di difendersi, ma lo stesso corpo dell' unione, o della, società avrà il diritto di reprimere

quell' insolente, di punire la sua temerità, e di costringerlo a rispettare i suoi eguali.

IX. Ben lungi che un tal diritto, o tal primitiva autorità dipenda d'alcun patto o convenzione di particolari fra loro, tutto all' opposto, se questi particolari convenissero tutti riuniti, con patto espresso di non voler dipendere da nessuna autorità pubblica, questo patto, come l' osserva il *Victoria*, sarebbe nullo, e di niun valore, in quanto che è contrario al diritto naturale.

Questo patto sarebbe nullo, poichè non ostante ogni patto contrario, il corpo dell' unione, o della società, conserverebbe sempre il diritto di prevenire i disordini dell'anarchìa, collo stabilimento di una regola atta a mantener la pace.

Questo patto sarebbe contro il diritto della natura, poichè sarebbe diretto ad annullare un mezzo dettato dalla natura istessa per la conservazione, ed il ben essere del genere umano.

Concludiamo adunque col *Victoria*, che lo stato di società, e l'autorità pubblica, che l' accompagna, non sono invenzioni umane, e meramente arbitrarie, ma le une e le altre provengono dalla natura istessa, che ne ha fatto un mezzo necessario, o conveniente di conservazione pel genere umano.

X. L'autorità pubblica che risulta dal diritto di conservazione in una società, sarebbe inutile, se non fosse annessa ad un potere capace di riunire le forze particolari, per farle concorrere al bene comune della società. Poichè se concepiamo questa autorità come dispersa in un complesso d' individui senza un centro di riunione, scorgesi apertamente che la volontà, e le forze particolari, ben lungi dall' agire concordemente si attraverserebbero fra loro spessissimo, e nella società non risulterebbe che disordine, e confusione. Esige adunque il diritto naturale della conservazione, che vi sia nella società un potere capace di riunire e dirigere le forze particolari, ed in questo potere precisamente si riconcentra l' autorità pubblica, la quale si stende su tutti gl' individui. Ora questo potere può esser collocato in un solo capo, o in un corpo morale, come un consiglio più o meno numeroso secondo le diverse specie del governo.

XI. In qualunque maniera questa autorità sovrana sia collocata, ella non è in se stessa il risultato di un patto, col quale gl' individui componenti una società acconsentono a spogliarsi di una parte de' loro diritti, e della loro libertà per conservar l' altra. L' autorità sovrana, avendo il potere di riunire, e dirigere tutte le forze parti-

colari per la conservazione della società, i diritti di questa autorità e la loro estensione, derivano da se stessi dal diritto naturale della conservazione inerente allo stato di società. Supponiamo uno stato perfettamente democratico, composto di una sessantina d' individui. L' autorità pubblica, o il potere di dirigere le forze particolari, risiederá nel consiglio generale composto di questi sessanta individui. Questi sessanta individui potran fare tutti quei regolamenti che stimeranno più convenevoli, ma con ciò non danno a se stessi, nè alla loro unione il potere e l' autorità di farli. Nella medesima guisa che questo corpo democratico non dà a se stesso il diritto che egli ha di provvedere alla sua conservazione, e nella stessa guisa che riceve questo diritto dalla stessa natura, riceve parimenti dalla natura, e non da se stesso, il potere di dirigere le forze particolari in un modo conveniente alla sua conservazione. L' autorità pubblica dunque trae ogni forza dal diritto che la natura dà ad ogni società di provvedere alla sua conservazione, ed al suo ben essere. In ogni societá un poco numerosa di nessun uso sarebbe la pubblica autorità, se attribuita non fosse ad un individuo, o ad un corpo morale capace di dirigere le forze particolari. Questo potere così concentrato non cangia di natura; la sua attribuzione a quell' indi-

viduo, o a quel corpo morale può essere l' effetto di un consentimento dei membri della società, ma non perciò ella trae i suoi diritti da questo consentimento. Ella li possiede per quella necessaria concatenazione che vi è fra il potere incaricato di vegliare al legame della società, e tutti i mezzi legittimi necessarj, ed utili per giungere a questo fine.

XII. La potestà somma nella società è dunque stabilita sulla legge di natura, e siccome la legge naturale ha Dio per autore, bisogna convenire che la potestá suprema è fondata sull' ordine stesso stabilito da Dio per la conservazione, ed il ben essere del genere umano: *Qui potestati resistit, ordinationi Dei resistit;* tale é l' oracolo dell' Apostolo.

M. Hume rende omaggio a questa verità nel suo vigesimo quinto saggio morale e politico. *Subitochè* (egli dice), *si ammette una provvidenza universale, che presiede all' universo, che segue un piano uniforme nella direzione degli avvenimenti, e che li conduce ai fini degni della sua sapienza non può negarsi che Iddio non sia il primo istitutore del governo. Il genere umano non può sussistere senza governo, almeno non vi è sicurezza, ove non vi è protezione. E' dunque*

fuori di dubbio che la suprema bontà, la quale vuole il bene di tutte le sue creature, ha voluto che gli uomini fossero governati : e perciò lo sono, e lo sono stati in tutti i tempi, ed in tutti i paesi del mondo : ciò che presenta ancora una prova più certa delle intenzioni dell' Essere sapientissimo, cui niuno avvenimento è nascosto, ed a cui nulla potrebbe fare illusione.

In questo ragionamento non si scorge altro che solidità : ciò che segue però è ben d' altra tempra ; *tuttavia* (soggiunge l' autore), *siccome Iddio non vi è intervenuto con una volontà particolare, o per vie miracolose, e tale stabilimento non ripete la sua origine, se non da quella influenza segreta che anima tutta la natura, non potrebbersi, proprlamente parlando, chiamare i sovrani, i vicarj dell' Altissimo. Tal nome non può loro convenire che in quel senso medesimo, nel quale conviene ad ogni potestà, ad ogni forza, che deriva dalla Divinità, e della quale potrebbe dirsi egualmente, che agisce per sua commissione. Tuttociò che accade è compreso nel piano della provvidenza ; il più potente, ed il più legittimo principe, non ha dunque alcun diritto di pretendere che la sua autorità più sacra e più inviolabil sia di quelladi un magistrato subal-*

terno, e di quella altresì di un usurpatore, di un assassino, o di un corsaro.

Senza dubbio tutto è compreso nel piano della provvidenza. Tuttociò che avviene di bene, o di male, non avviene se non per suo ordine, o per sua permissione. L' uomo ha ricevuto da Dio l' intelligenza, e la ragione per rivolgersi al bene; può egli nondimeno fare il male, perchè essendo libero, e limitato, può abusare delle sue facoltà. Ma Iddio non vuole il male come vuole il bene. Permette il male in una creatura soggetta per sua natura a mancare, e tal permissione nel piano della sua provvidenza ad un maggior bene si riferisce. L' uomo che pecca, non può sconvolgere l' ordine della provvidenza, nè impedire il bene che ella saprà ricavare dalla sua malizia; ma egli non agisce meno contro la legge eterna dell' Essere Supremo, il quale riprova ogni ingiustizia, la condanna, e la punisce. Ma questa legge positivamente prescrive agli uomini il bene che debbono fare, ordina loro di essere giusti, e benefici. L' uomo che fa il bene, si conforma così alla legge, alla volontà, ed alle intenzioni dell' Essere Supremo che vuole il bene, che l' approva, e lo ricompensa. *La somma bontà* (dice M. Hume) *vuole il bene delle sue creature, e vuole in conseguenza, che*

gli uomini siano governati. Ecco una volontà di approvazione degna dell' Essere sommamente saggio, e sommamente buono. M. Hume dirà ancora che Iddio vuole egualmente la frode, l'ingiustizia, lo spergiuro, e l' ingratitudine? Se accadano fra gli uomini tali cose, non è affatto per una volontà di approvazione, ma per una semplice permissione, come noi abbiamo poc' anzi spiegato.

Ora la retta ragione permette ella di trarre la stessa conseguenza dalla volontà di Dio, rispetto al bene che ordina, e che prescrive, e dalla sua semplice permissione rispetto al male che riprova, che proibisce, e che castiga? *Iddio che vuole il bene delle sue creature, vuole che gli uomini siano governati*. È questo il principio di M. Hume. Dunque lo stabilimento del governo, è conforme alle *intenzioni dell' Essere Sapientissimo*; ed il sovrano occupa nella società un luogo indicato dall' ordine stesso della provvidenza; ma l' abuso che fa un assassino delle sue forze fisiche per ispogliare i passaggieri, è un attentato contro le leggi di Dio che nel permettere questo male lo riprova, lo condanna, e lo punisce; come dunque M. Hume ha potuto asserire che l' autorità del principe il più legittimo non sia più sa-

cra, ed inviolabile di quella di un assassino?

L'autorità di un principe legittimo è un'autorità legittima, in quanto che ella è conforme alle leggi della somma sapienza, ed alle intenzioni del Creatore, anche per confessione di M. Hume. L'attentato di un assassino, o l'autorità (se può servirsi di questo termine) ch'egli usurpa sul passaggiero, cui spoglia, è un'autorità illegittima perchè contraria alle leggi della sovrana sapienza.

L'autorità di un principe legittimo è un'autorità sacra, ed inviolabile, perchè essendo conforme all'ordine, ed alle intenzioni del Creatore, non si può ferirla senza offendere il Creatore. La pretesa autorità di un assassino non è nè sacra, nè inviolabile, perchè essendo contraria alle intenzioni del Creatore, si può ad essa opporre resistenza, e forza, senza offendere il Creatore.

Ma l'autorità del principe ligittimo, sarà forse più sacra, e più inviolabile di quella di ogni magistrato subalterno? Sì, senza dubbio. Il magistrato subalterno trae la sua autorità dalla potestà sovrana, che può limitarla, od annientarla; ma la potestà sovrana, di qualunque maniera sia posta nello stato, è fondata sull'or-

dine stesso delle cose stabilite da Dio, per il bene, e per la conservazione del genere umano.

Per rendere sacra, ed inviolabile, questa autorità, non è affatto necessario *che Iddio vi sia intervenuto per vie miracolose*, basta che i lumi della ragione c'indichino in maniera da non poterne dubitare, che Iddio (come dice M. Hume) è il primo istitutore del governo, che la suprema bontà vuole pel bene stesso dell' umanità che gli uomini siano governati, e che non si possano disconoscere nella suprema autorità del governo le intenzioni dell' Essere sapientissimo.

E non è questo un dirci in termini equivalenti che la Sovrana autorità, senza la quale il Governo non può sussistere, ha Iddio medesimo per primo istitutore, e che coloro fra gli uomini, che ne sono rivestiti, sono come i rappresentanti, e gl' istrumenti della provvidenza, in quanto che secondo l' ordine, e la volontà di Dio, presiedono ad uno stabilimento che Dio ha voluto esistesse fra gli uomini pel bene del genere umano? Non dobbiamo adunque riguardare lo stabilimento del governo come un semplice effetto *di quella segreta influenza che anima tutta la natura*; ma di più come un' istituzione che Iddio vuole, ed è conforme alle in-

tenzioni dell' Essere Sapientissimo, ed alla sua somma bontà. Questa conformità che la retta ragione ci discuopre *per confessione di M. Hume* ci fa conoscere per mezzo di una chiara ed immediata conseguenza che non si può oltraggiare l' autorità suprema del governo, senza resistere alle intenzioni, alle leggi, alla volontà dell' Essere Sapientissimo. Il che basta per rendere questa autorità sacra, ed inviolabile. Ciò che la ragione dimostra su questo punto, viene ampiamente confermato dall' autorità stessa dei sacri libri che ci manifestano in una maniera più distinta e più autentica i voleri dell' Essere Supremo. Per convincersene, altro non dee farsi, se non se consultare il terzo libro della politica, ricavata dalla sacra scrittura da Bossuet.

In quanto alle diverse forme di governo Bossuet stabilisce in quella stessa opera I. II. le seguenti proposizioni, che *il primo impero fra gli uomini è l' impero paterno*; *ch' egli si stabilì per altro ben presto de' Re, o per consenso de' popoli, o per via d' armi:* che nulla dimeno *vi sono state altre forme di governo diverse da quella dello stato reale; che dee ognuno stare attaccato alla forma di governo, che trova stabilito nel suo paese: che la monarchia è la forma di governo la più comune, la più an-*

tica , ed anche la più naturale . È cosa dispiacevole che quest' eccellente opera sia forse più conosciuta per la celebrità dell' autore che per la premura del pubblico nello studiarla . Stando costantemente attaccato alle massime che quel grand' uomo ha raccolte dai libri sacri , tutti i Re sarebbero padri , ed i popoli felici ; che possono voler di più ?

Io non aggiungerò che una sola riflessione sul diritto di conquista . Grozio , ed i più celebri scrittori in questo genere , convengono che legittimamente può farsi la guerra ad un popolo il quale violasse apertamente i primi principj del diritto naturale verso gli altri , massacrando per esempio , spietatamente tutti gli stranieri che approdassero nel suo paese . Ora se un tal popolo venisse ad essere conquistato , il conquistatore non avrebbe egli il diritto di dargli migliori leggi ? Il popolo conquistato non sarebbe tenuto ad osservarle ? Queste leggi non pertanto non sarebbero un risultato delle volontá del popolo conquistato . Vi sono adunque delle leggi giuste , che portano un'obbligazione indipendentemente dalla volontà di coloro a cui esse sono imposte . Nuova prova che l' autorità sovrana trae la sua forza da quell' ordine stabilito da Dio , e necessario alla conservazione del genere umano ,

il quale ordine esige che nella societá vi sia un potere per riunire le forze particolari , e dirigerle al comun bene .

Segue da ciò che la libertà originaria che l' uomo ha dalla natura , non è una libertà d' indipendenza totale , come taluni filosofi vanno immaginando , nello stato di natura . D' altronde è evidente che ogni uomo nasce sotto la paterna potestà per modo che se consultiamo l' ordine istesso della natura , scorgiamo che ella fa nascere l' uomo in uno stato di dipendenza : che ella lo tiene in un assoggettamento assoluto in tutto il tempo dell' infanzia , e che ella ha talmente limitato la sua forza , e le sue facoltà , che non ha voluto che egli potesse bastare a se stesso , avendolo d' altronde posto nella necessità di dipendere dal concorso degli altri per tutti i bisogni della vita .

Da un' altra parte non può una famiglia evitare l' incontro di altre famiglie , che la propagazione dell' uman genere sparge di contrada in contrada ove formano riunioni , o corpi di società più , o meno numerosi . Ogni famiglia che trovasi nel recinto di questa reciproca comunicazione , che forma il nodo di uno di quei corpi di societá , si trova con ciò necessariamente sottoposta alla pubblica autorità , che per diritto di

natura risiede in quel corpo di società. Una famiglia, o un individuo, può abbandonare il suolo suo natìo, ma ciò non lo esenterà dall' incontrare un'altra popolazione, ove sia obbligata a dipendere egualmente da un' autorità pubblica.

Supponendo una famiglia perfettamente isolata, lo stato di natura avrà luogo in questa famiglia rispetto all' altre società, ma non già rispetto alle persone che la compongono. Di natural diritto il padre è il capo della sua famiglia, ed in questa supposizione la qualità di capo di famiglia vien accompagnata da tutta l' autorità necessaria per mantenervi l'ordine, e la subordinazione.

L' indipendenza dello stato di natura non può adunque aver luogo se non verso un individuo che uscendo dalla sua famiglia, ed abbandonando quanto trovasi di abitato sulla terra, andasse a posarsi su di una rupe inaccessibile, per pascersi di radiche, e vivere coi corvi, con gli orsi, e coi serpenti. Ma bisogna rinunciare alla ragione, o confessare, che una così trista indipendenza poco degna sarebbe di un essere ragionevole.

Pertanto la natura non ha affatto impresso all' uomo l' inclinazione naturale a questo stato d' indipendenza. Per l'opposto tutti gli uomini sen-

tono la necessità di un'autorità legittima per mantener l'ordine ed assicurare la libertà, e i diritti di ciascuno. La natura abborre la schiavitù, quello stato in cui l'uomo è in balìa di un padrone autorizzato a non vedere nel suo schiavo che un oggetto di mercanzia, di cui ad ogni riguardo può disporre come di una bestia da soma, senza altre regole nè interesse, che il capriccio. Ma l'abusare di quella parola di schiavitù con applicazioni tanto maligne, quanto fuori di luogo, per rendere odiosa la più legittima subordinazione sia di un figlio verso il suo padre, sia di un cittadino verso la sua patria, e verso il governo, è un abuso di ragionare che illuder non può, se non quelli, i quali niuna riflessione fanno leggendo.

Questo doppio nodo di subordinazione conserva tutta la sua forza nei popoli che meno si sono allontanati dalla primitiva semplicità dello stato naturale, e non par loro nè duro, nè gravoso. Nei popoli selvaggi il padre governa la sua famiglia, la popolazione obbedisce al suo capo. Un sofista che immaginasse trattarli da schiavi correbbe pericolo di divenirlo egli stesso.

In generale la natura ha fatto gli uomini più sensibili al bisogno che alla dipendenza. Dunque non possono essi procacciarsi i mezzi di soddisfa-

re ai loro bisogni, se non coll'ajuto di una reciproca comunicazione, e tutti conoscono che questa comunicazione diverrebbe loro più nocevole che utile se sottoposta non fosse ad un' autorità pubblica per mantenervi l'ordine, e la sicurezza.

Gli animi più forti, ed i più elevati, nulla giammai hanno scorto nè di duro, né di degradante nella subordinazione alla pubblica autorità. Fa di mestieri citar gli Spartani? Fa di mestieri citar i Romani? Si videro mai animi più alteri, più sensibili alla grandezza, e nello stesso tempo più sottomessi all' autorità? Veniamo a tempi più prossimi a noi: i Bertrand du Guesclin, i Bayard, i Mollè, i Sulli, i Moutausier, han vissuto sotto dei Re, e si son fatti una gloria di servire con fedeltà i padroni, che la provvidenza avea loro dati. Quella legittima subordinazione non iscemò in alcun tempo nè il loro coraggio, nè la loro virtù. Ella non gli rese nè vili schiavi, nè adulatori codardi; meritarono essi il nome di eroi anche più per la magnanimità de' loro sentimenti, che per la grandezza delle loro imprese.

FINE.

L' UOMO

SOTTO L' IMPERO DELLA LEGGE

PER SERVIRE DI CONTINUAZIONE E DI TERMINE

AI RAGIONAMENTI FILOSOFICI

SULL' UOMO

DEL CARDINALE GERDIL

Nota. » *Quest' Opuscolo è del medesimo Autore: la traduzione del Sig. Dott. Giuseppe Antonio Giudici, quale fedelmente alla rarissima edizione di Lodi del 1782. qui comparisce, ha termine al Settimo Capitolo della Terza Parte.*

Nel fare io alcuni confronti col Testo Francese, mi sono avveduto che l' Opera prosiegue, e vi è luogo a credere che la continuazione sia fatta posteriormente dal dotto Cardinale, ond' è che colla maggior sollecitudine (giacchè la presente era sotto i Torchj) mi sono accinto a compire il lavoro del Giudici, eseguendo la Traduzione dal principio del Capitolo Ottavo dello stato di Società *sino al fine dell' Opera*.

Il Traduttore dei Ragionamenti

PARTE PRIMA

CAPITOLO I.

Nozione originaria della legge, ed in qual maniera si possa dedurla dalla natura stessa dell' uomo.

1 L' uomo ha ricevuto dalla natura, o, per meglio dire, dall' Autor della natura una tendenza insuperabile alla felicità, sotto il nome della quale rinchiudonsi la conservazione, la perfezione, ed il ben essere.

2 A tale oggetto sono rivolte le facoltà e le inclinazioni particolari, delle quali fu egli dotato.

3 Queste facoltà ed inclinazioni sono nel loro esercizio alla ragione subordinate, per mezzo della quale viene l' uomo ad esercitare un tal quale impero sovra di se medesimo, e delle sue proprie azioni.

4 Questo potere che ha l' uomo di non determinarsi che di propria elezione, fa sì che egli possa usare delle sue facoltà, e dirigere le sue inclinazioni in una maniera conveniente al loro scopo naturale, oppure che sedotto egli da una falsa apparenza di bene si allontani dalla felicità, alla quale è naturalmente portato...

5 L' uomo adunque ha bisogno di una regola ' che gli insegni a discernere il vero bene dal bene apparente , e che sia altresì propria a determinare le sue azioni in una maniera conveniente a quella felicità , la quale è mai sempre il termine de' suoi desiderj anche allorquando coll' abuso delle sue facoltà se ne allontana .

6 In un senso generale io chiamo legge questa regola conforme ai dettanii di una ragione illuminata , che è propria a determinare le azioni dell' uomo in un modo consentaneo alla sua perfezione , e felicità .

7 Questa definizion della legge è una definizione reale ; poichè avendo l' uomo ricevuto dalla natura un impulso alla perfezione , ed alla felicità , egli è duopo che vi abbia una regola per condurvelo .

8 Tale si é l' originaria nozione della legge ; nozione reale, fondata sulla natura delle cose, vale a dire, sulla relazione delle facoltà dell' uomo al loro scopo .

9 Questa nozione è piena di conseguenze . La legge nell' originaria sua nozione è per essenza buona , utile , e lodevole .

10 Ella è buona ed utile in quanto che è propria , ovvero in quantocche serve a condur l' uomo alla sua perfezione , ed al suo ben essere .

11 Ella è lodevole (ciò che i Latini ottimamente significavano sotto il vocabolo *honestum*) inquanto è conforme alle massime della ragione, la quale per conseguenza non può se non approvar ciò che con questa legge si accorda, e biasimare ciò, che alla medesima si oppone.

12 La legge in questa originaria nozione è il fondamento della rettitudine, e del giusto; perchè il giusto ed il retto in senso proprio altro non significano, che un' esatta conformità alla regola.

13 La legge in questa originaria nozione comprende due parti; la direzione, e la sanzione. Ella dirige in quantocche dinota, o prescrive quello, che si dee fare, o non fare. Alla direzione si aggiugne la sanzione in quantocche coll' operare contro la regola quella retta ragione si travia dalla perfezione, e dalla felicitá, e si perde un bene, a cui l' uomo dalla sua stessa natura è invincibilmente portato.

La legge in questa originaria nozione prescrive una vera obbligazione, perchè mette una restrizion morale alla libertà, ossia al poter fisico di agire come si vuole. Per lo che non può l' uomo operare contro siffatta regola senza disapprovarsi da se medesimo, e senza privarsi d' un bene, al quale egli dee assolutamente tendere, ed aspirare. Ora questa limitazione, questi confini, che la retta ragione mette al poter fisico di operare, sono

appunto ciò, che restrizione morale si appella, siccome più diffusamente spiegheremo.

CAPITOLO II.

Rischiarimento sulla nozione della regola; e della retta ragione

Noi abbiamo adoperato i vocaboli di regola, e di retta ragione, senza definirli esattamente. Ciò si è perchè la nozione vera, sebben confusa, che gli uomini ordinariamente hanno di questi due termini, bastava per istabilire quello che noi ci siamo proposti. Non ostante non sarà superfluo il darne un'idea più distinta a favore di quelli, che nelle loro ricerche amano di portare l'analisi all'ultima precisione. Del rimanente, non dovendo questo capitolo servire che di spiegazione, si può passare al seguente senza interrompere il filo delle idee.

14. Si chiama regola tutto quello che serve a guidare un agente per determinare la sua azione in una foggia piuttostochè in un'altra relativamente ad un dato fine.

15. Quantunque volte l'azione è per necessi-

tà di natura soggetta ad essere determinata in una data guisa non fa mestieri di regola alcuna; oppure, se si vuol così, il principio, da cui l'azione si produce, serve come di regola a determinarne la maniera. Così una pietra che si abbandona al suo peso non ha bisogno di una regola per cadere verticalmente, oppure, se così si vuole, la forza, che è il principio della sua caduta, è ad un tratto medesimo la regola che determina questa caduta per la verticale a preferenza di qualunque altra direzione.

16. Ma ogni qual volta che riferendosi l'azione ad un certo fine, può l'agente produrre quest' azione in modo di raggiugnere il fine, ovvero di non conseguirlo, è duopo d'una regola per determinare fra le varie maniere possibili quella che conduce l'agente al propostosi fine; in quella guisa appunto che vibrandosi uno strale è necessaria una qualche regola per determinare fra le differenti direzioni possibili quella che guida al segno.

17. Ogni cognizione adunque, che illuminando la ragione prescrive la norma, mediante la quale dee l'uomo condursi per raggiugnere al termine propostosi, diviene pur quindi una regola di condotta, o di azione relativamente a questo oggetto.

18 Per il vocabolo di ragione preso nel senso

il più generale comunemente si intende l' unione delle facoltà intellettuali dell' uomo, cioè le facoltà di concepire, di giudicare, di ragionare, di combinare, di sistemare. Si potrebbe definirla per la facoltá di connettere le idee in una guisa conveniente, sia per dedurre una cognizione da un' altra, sia per applicare la cognizione medesima all'azione.

19 La ragione sembra pure che abbia due funzioni principali; l' una di dedurre, l' altra di ordinare (prendendosi quest' ultimo vocabolo nel suo significato etimologico). Da ciò dipendono primariamente i progressi dello spirito da una cognizione ad un' altra, e secondariamente l' invenzione, la scelta, la disposizione dei mezzi per giugnere ad un dato fine.

Potrebbesi dire altresì che il distintivo della ragione si è di seguire l' ordine conveniente delle idee per istabilire un ordine conveniente nelle cose, o nelle azioni.

20. Questa doppia funzione dà luogo a distinguere la ragione inispeculativa, e pratica. La prima ha il suo limite nella ricerca, nella cognizione, e nella pura contemplazione del vero; la seconda consiste nell' applicare la cognizione all' azione. Ma siffatta distinzione non mette veruna differenza nella maniera di conoscere. L' intendimento pratico, dice uno de' nostri più venerabili Dottori,

(S. Tom.) conosce il vero nell'istessa maniera che l'intendimento speculativo, o a dir meglio, altro non è che un solo ed eguale intendimento; il qnale allorchè si ferma nella contemplazione del vero, si chiama speculativo, e quando riferisce la cognizione all' azione si dice pratico. Così queste due denominazioni non dinotano già due facoltà diverse, ma solamente due differenti aspetti, sotto de' quali una sola ed egual facoltà si ravvisa.

21 Vi sono infatti delle verità meramente speculative, una delle quali si è questa: Il tutto è maggiore della sua parte: e vi sono altresì delle verità di pratica, siccome è questa: Si dee dare a ciascuno quello che gli appartiene. Ora convien badar bene, che ogni verità pratica è fondata su d' una verità speculativa in quell' istesso modo, che in Geometria un problema è sempre appoggiato a qualche assioma, o a qualche presupposto teorema; d' onde segue che le veritá pratiche sono suscettibili di quella medesima certezza, di cui sono le verità di speculazione, le quali servono loro di fondamento. Quando io dico, che la linea retta è la più corta che si possa dedurre da un punto all' altro, questa si è una verità di speculazione; quando asserisco, che per misurare la distanza di due punti è duopo servirsi della linea retta, si è una verità di pratica; e chiara cosa è, che questa ve-

rità pratica non è nè meno certa, nè meno evidente della verità speculativa, su della quale è appoggiata. Se io dico, che ciò, che è proprio a mantenere l' ordine e la pace, è più vantaggioso all' uman genere di ciò che apporta lo sconvolgimento, il disordine, la confusione; ella è una verità di speculazione tanto chiara, quanto quella, che il tutto è maggiore della sua parte. Ora da questa verità di speculazione segue con non minore evidenza, che si dee preferire la giustizia all' ingiustizia, mentre l' una è necessaria a mantenere la concordia e la pace tra gli uomini, e l' altra tende di sua natura ad introdurre l' odio, il disordine ec. Dal che si vede che non considerandosi la giustizia, che in questo solo rispetto, una tal verità di pratica è fondata su d' una verità di speculazione, e che ella non è nè meno certa, nè meno evidente.

22 Queste verità pratiche e generali sono appunto quelle che si chiamano massime della retta ragione. Il vero adunque egli è quello, che primieramente determina i giudizj, e le massime pratiche della ragione, le quali debbono servire di regola alle determinazioni della volontá.

23 Le determinazioni conformi a queste massime sono giuste, buone, ed oneste; le contrarie sono ingiuste, cattive, e vergognose. Elleno so-

no giuste per lo stesso motivo che sono conformi alla verità, primaria regola d' ogni rettitudine: Elleno sono buone in quanto convengono colla conservazione, colla perfezione, e col ben essere del genere umano; elleno sono oneste perchè l' ordine richiede, che ogni azione sia subordinata all' impero della ragione, e che la ragione sia guidata dalla cognizione del vero. Quello che ora si è detto potrà servire di comentario a questo bel pensiere d' Aristotele: Che ciò, che è vero, o falso nell' intendimento, è ciò che divien buono, o cattivo nella volontà. O per ispiegarci diversamente, la ragione è rettificata dalla verità, che la illumina, e questa rettitudine impressa nell' azione, che ne segue, ne forma la bontà.

Questo è il modo, con cui si deducono dalla natura stessa dell' uomo le massime pratiche della retta ragione, l' unione delle quali contiene la totale estensione della legge naturale considerata precisamente come tale quale verremo in seguito a spiegarla.

CAPITOLO III.

Divisione generale della legge.

Dopo avere esposta l' originaria nozione della regola, ossia della legge dedotta dalla costitu-

zione, e dalle facoltà dell'uomo come un essere di ragione dotato non sarà fuori di proposito indicare le diverse sorte di regole, alle quali può applicarsi la nozione della legge, prima di entrare in dettaglio veruno sopra queste differenti leggi in particolare.

Sulle prime si scorge, che vi hanno delle cose, le quali convengono, o ripugnano invariabilmente, alle massime della retta ragione, e questo in virtù delle facoltà, di cui è l'uomo dotato, e delle relazioni essenziali, che hanno queste facoltà ai loro oggetti: che vi sono pure delle altre cose; le quali ponno convenire, o non convenire dipendentemente dalle differenti circostanze, o situazioni, nelle quali gli uomini possono ritrovarsi, nello stato massimamente di società. D'onde si comprende, che vi debbon essere per gli uomini delle leggi invariabili di loro natura, e delle leggi a variazione soggette. La legge eterna, e la legge naturale, che da quella riconosce la sua sorgente, sono del primo genere; le leggi positive sono del secondo.

CAPITOLO IV.

Della legge eterna.

Conciossiacchè il vero sia il fondamento primario della regola, e dell' ordine; la Suprema Verità, voglio dire la Sovrana Intelligenza, è quella in cui immutabilmente si racchiude la totale estensione dell' intelligibile, e in quella è duopo ricercare l' origine primitiva della legge. Gli uomini i più saggi dell' antichità, giusta il testimonio di Cicerone, conobbero che la legge non è un' invenzione dello spirito umano, e che non è una istituzione arbitraria fondata sopra il buon gusto de' popoli, ma sibbene l' ordine eterno della Suprema Sapienza Governatrice dell' universo. Questa legge, dicevan' eglino, che è prima del tutto, e che non puote finire giammai, altro non è che la Sovrana Intelligenza dell' Essere Divino, che tutto muove, e dirige colla sua sapienza. *Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis fuisse excogitatam, neque scitum esse aliquod populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret impe-*

randi prohibendique sapientia ; ita principem illam legem et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut moventis , aut cogentis Dei . Cic. 2. de ll.

Per verità il nome e la nozione della legge non ponno adattarsi in un senso più proprio e più conveniente , che all' impero della Sovrana Sapienza inquantocchè dirige tutte le creature coi loro movimenti , e colle loro azioni al comun bene dell' universo . Ciò viene a meraviglia spiegato da uno de' più grandi Dottori della Scuola : *Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in Principe universitatis existens legis habet rationem .* S. Tom. 1. 2. q. 91. art. 1. *Lex aeterna nihil aliud est , quam ratio Divinae Sapientiae , secundum quod est directiva omnium actuum , et motionum .*

Tutte le creature sono soggette all' impero di questa legge , che dirige il tutto ai suoi fini ; ma quelle , che dotate sono d' intelligenza, e di ragione , sono a lei sottomesse in una maniera particolare , mentre essendo capaci di conoscere l' ordine , che dee servir loro di regola , sono obbligate a conformarvi la loro condotta , e le loro azioni per elezione della propiia volontà .

CAPITOLO V.

Definizione della legge eterna.

Sant' Agostino ci da una bellissima definizione della legge eterna considerata in questa relazione particolare, che ha alle creature dotate d' intelligenza, e di ragione: Ella è, dice il Santo Padre, la sovrana ragione, ovvero la volontà di Dio, la quale comanda che si conservi l' ordine naturale, e proibisce di romperlo: *Ipsa ratio, vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*. L. 22. cont. Faust. c. 27.

L' ordine in fatti è il distintivo carattere, ed è come l' espressione della Sapienza: *Sapientis est ordinare*. Il proprio di un essere ragionevole, di un essere sapiente, è di mettere l' ordine in tuttò cio che egli fa. L' idea dell' ordine, che nell' universo risplende, basta per elevare lo spirito dell' uomo alla cognizione di una Divinità sovranamente saggia, ed è pure per questa stessa idea dell' ordine, idea inseparabile dalla natura della umana intelligenza, che l' uomo arriva a concepire la nozione di questa legge essenziale, regola invariabile di condotta, alla quale ogni creatura intelligente e libera dee conformare le proprie azioni. Questa legge eterna, siccome di-

ce anche lo stesso Agostino, è quella per mezzo della quale noi veniamo ad intendere ch' egli è giusto che il tutto sia nell' ordine: *Ut breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo vobis explicem, ea est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima*. De lib. arb. c. 6.

Qualunque siasi l' origine delle idee, che ve ne siano delle innate, o no; è cosa costantemente certa, che la menoma riflessione è bastevole a far concepire ed approvare questa massima: Ch' egli è giusto, ed immutabilmente giusto, che tutto sia nell' ordine.

CAPITOLO VI.

Origine e primo principio della legge naturale.

Questa legge immutabile di giustizia e di verità si può considerare o in Dio medesimo, o nell' umano intendimento. Considerandola in Dio non si può a meno d' intendere, che la volontà di Dio è sempre per essenza conforme all' ordine della sapienza, non essendo possibile che l' essere sovranamente saggio non approvi l' ordine medesimo della sua sapienza, e non lo voglia. Questa legge adunque è in Dio la legge eterna.

Considerandosi questa stessa verità nell' umano intendimento in quantocche l' uomo non può far uso della sua ragione senza conoscere, che è giusto che tutto sia nell' ordine; questa verità si dà a vedere come una regola invariabile, alla quale ogni uomo si dee uniformare; e siccome siffatta regola è fondata sulla natura delle cose, ed è conforme ai lumi della ragione, le si dà perciò il nome di legge naturale; dal che facilmente si intende in qual senso sogliasi dire, altro non essere la legge naturale, che una impressione della legge eterna nell' umano intendimento scolpita.

In un corso di scienza, ossia d' istruzione, primo principio si appella una proposizione universale, alla quale tutte l' altre si riferiscono, e di cui esse altro non sono che uno sviluppo, ed altrettanti corollarj, ovvero applicazioni ai diversi obbietti, che nell' estensione di questa scienza comprendonsi. Non é da poco tempo che si va questionando sovra il primo principio del diritto naturale. Chi dietro al sentimento del Cumberland propone l' universale benevolenza; chi col parere di Grozio, e di Pufendorf, stabilisce la sociabilità. Dell' Hobbes, e degli altri a lui somiglianti non facciamo qui parola. Pare che con assai più di ragione potrebbesi proporre questo gran principio di S. Agostino: Ch' egli è giusto che tutto sia nell'

ordine. Un tale principio unisce l' evidenza maggiore all' universalità la più completa; esso non ammette nè dubbio, nè eccezione; esso nella sua generalità non solamente racchiude la benevolenza, e la sociabilità, ma altresì tutti i precetti particolari, che servir denno di regola all' esercizio dell' una, e dell' altra; esso contiene le differenti leggi naturali, che sogliono distinguersi secondo i differenti oggetti, ai quali si riferiscono; leggi di benevolenza, di giustizia, di temperanza ec. Queste leggi da tale principio si deducono naturalmente, e come altrettanti rami al comune loro tronco si congiungono.

CAPITOLO VII.

Ordine fondato sulla costituzione dell' umana natura; e in qual modo se ne deducano le massime fondamentali della legge naturale.

Egli non basta sapere essere giusto, ed immutabilmente giusto, che tutto sia nell' ordine; bisogna sapere altresì quello che quest' ordine esige in particolare per farne quindi una conveniente applicazione ne' differenti casi. Ciò si è quanto procureremo di rischiarare dispiegando le relazioni,

sovra delle quali è fondato, e le massime pratiche, che ne risultano, l' unione delle quali abbraccia la totale estensione della legge naturale, e che servono pure di fondamento ai doveri, ed ai diritti dell' umanità.

L' idea dell' ordine, e della sapienza, non ci lascia in alcun modo dubitare, che Dio creando l' uomo per un fine, preparandogli i mezzi, e dotandolo delle facoltà necessarie per giugnervi, non voglia che l' uomo metta in uso queste facoltà, e questi mezzi correlativamente al proprio suo bene, ed al fine, cui il Creatore si è proposto.

Questo fine (a considerarlo pure nell' ordine naturale) generalmente si è la perfezione, e la beatitudine dell' uomo relativamente alla gloria di Dio. Perciò Iddio non può che propor se medesimo per ultimo fine dell' opere sue; nè altro fine può egli proporre (*) a creature in-

(*) *L' uomo non può conoscere, nè cercare come si dee il sommo bene, che ha da formare la sua beatitudine, senza i lumi ed i soccorsi superiori, de' quali abbiamo la sorte di essere istruiti nella Scuola della religione. Analizzando i progressi, che la ragione per se stessa può fare, si viene di leggieri a conoscere la sua insufficienza, e quindi la necessità della rivelazione.*

telligenti per condurle alla loro perfezione, e felicità, siccome più diffusamente spiegano i Teologi.

Tutte le facoltà hanno la propria metà. Le une tendono visibilmente alla conservazione dell' individuo, o a quella del genere umano; le altre alla cognizione del vero, ed alla perfezione dell' intelletto; ed altre ad unire ed a formare una comunicazione reciproca tra gli uomini. Ogni facoltà è fornita d' una tendenza, ossia inclinazione analoga per indur l' uomo ad agire facendo in lui sentire il bisogno dell' azione (perchè l' attitudine, il potere, e l' inclinazione sono i caratteri, che costituiscono, e distinguono le facoltà naturali). Ma non bisogna dimenticarsi, che la tendenza che è nell' uomo, ossia l' appetito, da cui è sollecitata l' azione, non la produce per se stesso senza l' impero della ragione, e della volontà, vale a dire senza che l' uomo vi si determini di propria elezione. In tal maniera la ragione nell' uomo presiede a tutto questo complesso di facoltà, e d' inclinazioni, per dirigerle in un modo al loro scopo conveniente.

Tale si è la costituzione della natura umana; d' onde risultano le diverse relazioni dell' uomo primamente verso Dio siccome autore del suo essere e dell' ultimo suo fine, secondariamente ver-

so di se medesimo, inquanto esercita un impero sopra le sue proprie azioni per il potere che ha di produrle, e di dirigerle; in terzo luogo verso i suoi simili; per ultimo verso le creature inferiori che gli servono di uso.

CAPITOLO VIII.

Leggi fondamentali risultanti da queste differenti relazioni

Da queste relazioni, la scoperta delle quali offre tante verità, che non si possono travisare senza acciecarsi a bella posta, nascono altrettante massime pratiche della retta ragione che contengono, e prescrivono i doveri, ai quali è tenuto l'uomo di soddisfare; e verso Dio, e verso se medesimo, e verso i suoi simili, e finalmente nell' uso delle creature inferiori destinate ai suoi bisogni. Questi sono i doveri, che posti in diverse classi giusta i loro diversi oggetti formano l'unione, e la diversità delle virtù morali.

I. L'uomo si riferisce a Dio come suo primo principio, e suo ultimo fine. Avendo da Dio ricevuto l'essere, e la conservazione del suo essere, egli è in un' assoluta e totale dipendenza del suo

Creatore; egli debbe a lui tutto ciò che ha, e tutto quello che è; Egli non può arrivare alla perfezione, ed alla felicità, alla quale è necessariamente portato, se non riferendosi a lui, e sottomettendosi all' ordine, ed alle leggi della sua eterna sapienza. E' Dio, in cui l' uomo trova il principio della sua esistenza, la sorgente della sua felicitá, e la legge, ossia la regola primitiva, che ve lo dee condurre. L' impero di Dio sopra l' uomo non è adunque solamente fondato sulla potenza irresistibile, siccome opinò l' Hobbes; ma bensì sulla relazione, ovvero sul dominio del Creatore riguardo alla creatura, che è opera sua; sopra la necessità, in cui è l'uomo, di sottoporsi ai decreti della sapienza eterna, ed ai voleri del suo Creatore quando non voglia scostarsi dalla perfezione, e dalla felicità, alla quale dee per necessità aspirare; e su di questo principio d' ordine e di rettitudine immutabile: Che è giusto che la ragione dell' uomo sia soggetta alle leggi della somma Sapienza.

Da queste verità incontrastabili discendono le massime pratiche della retta ragione riguardanti il culto d' adorazione, d' obbedienza, e d' amore, di cui l' uomo è debitore a Dio, doveri compresi sotto la virtù della Religione.

Così nell' ordine delle leggi naturali la prima

è quella dell' essenzial dipendenza dell' uomo riguardo a Dio.

Ma è mestieri riflettere, che avendo Iddio destinato l' uomo ad una felicità sovranaturale, cui non può nè conoscere a dovere, come abbiam or ora osservato, nè colle sole sue forze ottenere; ha Egli voluto supplire alla di lui impotenza per mezzo di soccorsi superiori nell'ordine della rivelazione compresi. Egli è adunque mercè la Religione rivelata, che può l' uomo apprendere il culto che debbe a Dio per giugnere all' ultimo suo fine; e a questo riflesso la legge naturale medesima gli fa un dovere di sottoporsi agli oracoli della rivelazione, ed alla dottrina della Chiesa Cattolica, che ne è la sola interprete fedele. Siccome nel saggio presente nostro scopo si è di trattenerci in ciò soltanto, che riguarda la ragione, noi quindi non entreremo in un più esteso dettaglio sopra i doveri della Religione.

II. Tale si è la natura dell' uomo, che sebbene fornito egli sia di varie facoltà, e di inclinazioni analoghe, che a diversi oggetti lo portano, nientedimeno queste facoltà ed inclinazioni non producono per se stesse azione veruna; ma per agire è di mestieri che la volontà dell' uomo vi si determini per una libera scelta della propria ragione.

Questa ragione fu data all' uomo perchè gli servisse di regola e di guida, perchè presedesse alle facoltà ed agli appetiti, de' quali è dotato, e li dirigesse a dovere. Ora la ragione di sua natura è inchinata al vero, ed essa non merita il nome di regola se non inquantocchè dalla cognizione diretta o riflessa del vero è illuminata. Dunque l'uomo opera contro lo scopo naturale di questa eccellente facoltà, sia allor quando immerso in una vergognosa e colpevole ignoranza si priva dei lumi, che lui sono necessarj per la sua condotta; sia allorchè cedendo alle lusinghe del piacere, al timore del male, all'impazienza della fatica e della noja, si allontana da ciò che la retta ragione gli suggerisce, per abbandonarsi ai movimenti delle sue passioni.

Così la seconda nell' ordine delle leggi della natura si è l' impero naturale della ragione sopra gli appetiti; e le facoltà dell' uomo, per dirigerle secondo il loro fine.

A questa legge si riferiscono e la virtù della prudenza per illuminare la ragione, e la forza per assicurare il suo impero sopra gli ostacoli, che la stessa ragione dee sormontare.

Essendo fatto l' uomo per vivere co' suoi simili; per ajutarli, ed esserne vicendevolmente ajutato, ei dee seco loro diportarsi in quella stessa

guisa, colla quale può ragionevolmente pretendere che gli altri si diportino secolui.

Così la terza legge nell' ordine della natura è quella dell' eguaglianza naturale, e sociabile. Ove è duopo riflettere, che questa legge di sociabilitá esige un ordine in tutta la società per il vantaggio medesimo di quelli, che la compongono: ordine il qual dee regolare la varietà delle funzioni, e che suppone una differenza di gradi relativi alla direzione, ed alla subordinazione, siccome spiegheremo più abbasso.

A questa legge si riferisce la virtù della giustizia, e della beneficenza, i cui doveri discendono da queste due massime in se stesse tanto feconde quanto evidenti: Non fate ad altri quello che non vorreste si facesse a voi.

Le produzioni della terra furono date in potere dell' uomo per sovvenimento de' suoi bisogni; mentre non potrebb' egli conservarsi senza l' uso, che ne fa; e gli furono pure da Dio accordate la ragione, e le facoltà neccssarie per disporne. Questo potere di disporre a suo talento, potere approvato dalla ragione, è quello che forma l' idea del dominio.

Così la quarta legge nell' ordine della natura è quella del dominio naturale dell' uomo sopra di tutto ciò che la terra produce per i suoi bisogni.

A questa legge si riferisce la virtù della temperanza, e della moderazione nell' uso de' benefizj, de' quali la Provvidenza ci ha ricolmati. Il bisogno è, per così dire, la regola naturale di quest' uso. Sarebbe un pervertir l' ordine naturale il rovinare la salute, e le forze coll' abuso degli alimenti, che la natura ha destinato per la loro conservazione, e per mettere il corpo in istato di obbedire all' anima, e di operare uniformemente al suo fine.

Tutte queste massime pratiche, e i doveri, che ne risultano sono adunque fondati sulla costituzione della natura umana, e sopra lo scopo naturale delle facoltà relativamente ai loro oggetti. Ogni savio uomo ne esigerebbe l' osservanza da quelli che gli sono soggetti; egli non potrebbe pure cessare di esigerlo senza lasciare di esser saggio; mentre uno dei caratteri della saviezza è di compiacersi dell' ordine, di volerlo, e di conservarlo. Dunque l' Essere immutabilmente saggio non può che inviolabilmente esigere da ogni creatura ragionevole l' adempimento de' suoi doveri. Questa volontà dell' Essere Supremo immutabilmente conforme all' ordine della sua sapienza è ciò che si dinota, come si è veduto, col nome di legge eterna.

Da un' altra parte l' uomo dotato d' intelligenza, e di ragione non potrebbe fuori di una col-

pevole ignoranza travisare i doveri, che discendono prossimamente dai primi principj, e che sono come immediatamente fondati sul fine naturale delle sue facoltà. Questo principio di rettitudine invariabile: che è giusto che tutto sia nell' ordine: abbastanza fa conoscere che dee l' uomo osservarli, e che l' Essere Supremo ne esige l' osservanza. Tale si è il fondamento delle legge naturale così detta perchè consistente nelle massime pratiche della retta ragione, le quali prescrivono l' uso che l' uomo far dee delle sue facoltà relativamente ai loro oggetti, e giusta il loro fine.

CAPITOLO IX.

Ricapitolazione dei precedenti Capitoli.

1 Sotto l' idea di constituzione dell' umana natura si intende l' unione delle facoltá, delle quali ó l' uomo fornito, e il loro fine relativo ai differenti loro oggetti..

2 Queste differenti relazioni delle facoltà ai loro oggetti offrono altrettante verità di speculazione. Una veritá di speculazione si è per esempio, che la facoltà di nodrirsi ha una relazione, ed un fine diretto e naturale alla conservazione dell' individuo.

3 Di là nascono delle massime pratiche, le quali hanno la medesima certezza, ed evidenza delle verità speculative, che servono loro di fondamento. Così dalla relazione, ossia dal fine naturale delle facoltà di alimentarsi alla conservazione dell' individuo, vien in seguito, che la cura della conservazione dee regolar l'uso, che l'uomo fa della facoltà di alimentarsi. Siffatta conseguenza è tanto naturale quanto quest'altra, ove, perchè la linea retta è la più corta che tirare si possa da un punto all' altro, si conchiude che per misurare la distanza di questi due punti è duopo servirsi della linea retta.

4 Queste massime pratiche sono altrettante regole mentre sono proprie a dirigere la condotta dell'uomo d'una maniera conforme alla sua natura in ciò che alla ragione si aspetta.

5 Il sentimento interno, ossia la coscienza, la quale fa sentire all'uomo che ei dee conformarsi a queste regole, e che unisce pure un'idea di moralità alla loro osservanza, dipende da questo principio di eterna verità: che è giusto ed immutabilmente giusto che tutto sia nell'ordine.

In virtù di questo principio evidentemente si scorge, che la Sovrana Sapienza non può a meno di esigere l'osservanza di queste massime della retta ragione; dal che facilmente ci comprende che

la legge naturale è fondata sulla legge eterna, la quale è in Dio.

7 Queste massime contengono i doveri naturali dell'uomo; intendendosi per dovere l'uso delle facoltá conforme a ciò che prescrivono le massime della retta ragione.

8 Essendo l'amore il principio delle affezioni dell'uomo, la virtù morale si è in genere l'amore regolato a norma delle massime pratiche della retta ragione, giusta la bella definizione di S. Agostino: *Ordo amoris*.

9 In questa maniera la nozione della virtù corrisponde al primo principio della legge naturale; che è giusto che tutto sia nell'ordine.

10 Siccome questo principio generale rinchiude sotto di se diverse massime pratiche in conseguenza delle diverse relazioni delle facoltà ai loro oggetti, così la nozione generale della virtù contiene varie sorte di virtù particolari corrispondenti alle varie affezioni dell'uomo.

11 Siccome tutte le massime pratiche della retta ragione sono collegate in questo primo principio: che è giusto, che tutto sia nell'ordine: così pure le virtù morali sono egualmente legate, e congiunte nell'amore dell'ordine.

12 Così il sistema della virtù corrispondo esat-

tamente al sistema della legge naturale. L' uno presenta delle verità da conoscere, l'altro delle azioni da determinare a norma di queste verità. Questo intimo legame tra la verità, che serve di regola, e l' azione determinata a norma della regola, fu conosciuto da Aristotele, il quale lo indica colla solita sua precisione dicendo, che ciò che è vero, o falso nell' intelletto, divien buono, o cattivo nella volontà.

13 Questo legame si scorgerà ancora meglio se si consideri, che siccome vi ha una perfetta consonanza tra le verità pratiche, le quali formano il sistema della legge naturale; vi ha parimenti una perfetta concordanza tra le virtù. Questa concordanza é il distintivo carattere del vero. Tutte le verità si accordano fra di se; mentre non si dà errore che non ve n' abbia un altro opposto. Lo stesso si può dire delle virtù, e dei vizj: le virtù sono fra se unite, poichè tutti i vizj hanno i loro vizj contrarj. Nuova conferma, che il sistema della virtù è fondato sopra il sistema del vero, e che ciò, che è verità nella regola, è bontà nell' esecuzione, secondo il pensiere d' Aristotele.

CAPITOLO X.

Che le massime pratiche della retta ragione hanno forza di legge, ed impongono una vera obbligazione.

Questa proposizione pare a sufficienza provata dalla serie dei ragionamenti negli anteriori capitoli contenuti. Nullaostante l' importanza del soggetto sembra; che meriti un articolo particolare per unire le prove, che si sono date, e per accrescer loro un nuovo grado di forza unendole assieme.

1 Ogni massima pratica della retta ragione è una vera regola; perchè prescrive in qual modo debba l' uomo condursi, ed è propria a determinare le di lui azioni in una guisa conveniente al fine delle sue facoltà. Tale si è la massima pratica, la quale ne insegna: Che l' alimento si dee misurare dal bisogno della conservazione.

2 Una tal regola restringe la libertà, ossia il poter fisico di agire. Perchè quand' io conosco che una cosa è conforme, o contraria, alla retta ragione, veggo, e sento, che questa non è una cosa indifferente a farsi, oppure a non farsi. Sento che non posso che approvare coloro i quali ope-

rano secondo questa regola; e giudicarli di lode degni, e di tutti i vantaggi, che loro derivano dall' uniformarsi alla regola. Perchè questa proposizione: che la retta ragione non può che approvare ciò che alla medesima si conforma: é una proposizione identica, e conseguentemente evidentissima. Io sento per lo contrario, che non posso che vituperare coloro, i quali si allontanano da una tal regola, e giudicarli degni del male, che si tirano addosso in conseguenza della loro trasgressione.

3 L' uomo non può operare contro i lumi della retta ragione senza scostarsi dalla perfezione conveniente alla sua natura; perfezione da lui necessariamente voluta e desiderata anche nel tempo istesso che nella pratica se ne allontana, sacrificandola ad un piacere, o ad un interesse dominante; perchè il desiderio della perfezione è implicitamente contenuto in quello della felicità; mentre l' una non potrebbe essere compita senza dell' altra. Ora io non posso ottenere questa perfezione se non uniformandomi alla ragione. Avvi adunque per me una necessitá morale e indispensabile di conformarmi ad essa.

4. Tale obbligazione acquista tutta la sua forza da questo riflesso: che quello, che è conforme, o contrario ai lumi della retta ragione, è pure

conforme, o contrario alle leggi immutabili della Sapienza eterna. Queste massime acquistano altresì forza di leggi propriamente dette, inquantocchè Iddio ne esige l'osservanza, ed essendo Egli sommamente giusto, e possente, non v' ha dubbio che non voglia ricompensare la virtù, e punire il vizio.

Non si potrebbe intendere, come sotto il governo di un Dio infinitamente saggio una creatura ragionevole ottener potesse la felicità per mezzo del delitto, oppure divenir infelice amando la virtù. Se noi vediamo talora oppresso il giusto dalle disgrazie, e prosperato il cattivo, si è perchè la felicità dell' uomo non consiste nel possedimento dell'oro, e dell' argento; e simili beni sono troppo piccola cosa per divenire la ricompensa della virtù. Si è appunto il miscuglio dei beni, e dei mali della vita quello che offre all' uomo giusto le occasioni ed i mezzi di esercitare la virtù. E appunto negli scherzi, e nelle vicende della fortuna, in mezzo ai capricci della sorte, e dell' ingiustizia degli uomini, che il virtuoso ha campo di far brillare tutte le ricchezze dell' anima sua, esercitando di tratto in tratto la magnanimità, la costanza, la moderazione, la beneficenza, la dolcezza, la modestia, la pazienza, il perdono delle ingiurie. Oh! quanto mai una tal connessione di virtù è preferibile alla mortale indolenza di una vita immersa

ne' piaceri. L' Essere infinitamente sapiente, infinitamente buono, infinitamente giusto ama la virtù, e se l' ama la ricompenserà in una maniera degna di essa, e di se stesso. Ma la ricompensa debb' essere preceduta dall' esercizio della virtù, e prima d' ottenere la corona è duopo combattere. Se Dio in questa vita non risparmia al giusto que' mali, che servono a depurare la di lui virtù, avvi bene ne' suoi tesori di che rimborsarlo. Vi è una vita avvenire, conseguenza dell' immortalità indita nella natura di uno spirito fatto per conoscere ed amar Dio; ed in quella saprà l' Essere Supremo coronare con una immutabile felicità la costante obbedienza delle creature ragionevoli alle leggi della Somma Sapienza. Ma il delitto andrà egli senza castigo? Quella legge di giustizia scritta nel fondo del cuore di tutti gli uomini, la quale ci detta, che chi fa bene merita bene, non dice ella pure, che chi fa male merita di soffrire la pena di sua malizia? Ora Iddio è la stessa giustizia: Quale speranza potrebbe adunque nudrire il maligno di sottrarsi al rigore de' suoi giudizj? Tale si è la vera sanzione delle leggi naturali.

CAPITOLO XI.

Rischiarimento sull' idea dell' obbligazione.

Tutti gli uomini hanno il sentimento dell' obbligazione morale. Non v' è chi non ammetta una gran differenza tra l' obbligazione di restituire un deposito, e tra l' obbligazione di mera civiltà come quella di restituire una visita.

Questo sentimento non è già un puro effetto della sensibilità fisica; ma nasce dalla ragione medesima inquanto questa approva, o disapprova ciò che a lei conviene, o disdice.

Per determinare la nozione precisa dell' obbligazione fa mestieri por mente, che l' idea d' obbligazione importa una certa qual necessità di fare, o non fare una cosa.

La necessità è assoluta, oppure ipotetica. La necessità assoluta si è quella, che esclude ogni libertà di operare, o di non operare, di volere una cosa, o di volerne il contrario. Una tale necessità non è quella, che entra nell' idea dell' obbligazione.

La necessità ipotetica riguarda i mezzi, senza de' quali non si può arrivare a un dato fine. Se si è fissato di formare una fabbrica, e non si

possa ciò eseguire senza il materiale, allora il materiale diventa necessario, ma necessario di necessità ipotetica, vale a dire dipendente dal fine propostosi.

Questo fine è di due sorte; arbitrario; o necessario. L'arbitrario si è quello, che si può rifiutare, o lasciar di volere, come quello di fabbricare una casa. Perchè per quanto convenga l' edificarla, si è sempre però libero nella determinazione, che si prende, di fabbricarla, o no. Il fine necessario è quello, che non si può assolutamente rigettare, o lasciar di volere. Di tal natura si è per esempio in questa vita l' amor generale della felicità.

Nel primo caso la necessità ipotetica dei mezzi non è una necessità indispensabile. Perchè dipendendo questa necessità dal fine propostosi, tostocchè si rinunzia al fine, la necessità del mezzo non esiste più. Si resta dispensato dalla necessità del mezzo allorchè si tralascia di volere il fine. Una simile necessità non è più quella, che entra nell' idea dell' obbligazione propriamente detta, imperciocchè un' obbligazione, che si può ad arbitrio trascurare, non è una vera obbligazione.

Nel secondo caso la necessità del mezzo diventa assolutamente indispensabile. Perchè sebben nella pratica si sia libero circa il mettere, o il non

mettere in opra questo mezzo, non si è poi libero di ricusarne la necessitá, mentre non si è in libertà di rinunziare al fine, che ottenere non si può fuori di questo mezzo. Se è vero, e se lo è immutabilmente, ch'io voglio esser felice; se è vero, e se lo è immutabilmente, che la pratica dei doveri della legge naturale è un mezzo, senza di cui non posso esser felice; sarà egualmente vero, che questo mezzo è per me di una necessità indispensabile, della quale non è in mio arbitrio, nè è possibile che io mi sgravi, siccome non è in mio arbitrio, nè è possibile, ch' io non voglia esser felice.

Questa sorta di necessità ipotetica è propriamente quella, che entra nell' idea dell' obbligazione. E' cosa evidente che si è indispensabilmente tenuto ad usare d' un dato mezzo ogni qual volta siffatto mezzo è indispensabilmente necessario per un fine, che indispensabilmente si vuole.

Oltre a questa necessità indispensabile l' idea dell' obbligazione propriamente detta importa un sentimento d'approvazione, il quale nasce dalla conformità dell' azione colla regola, talchè non si potrebbe a men di disapprovarsi da se stesso in caso di contravvenzione. Questo sentimento congiunto alla necessità, della quale abbiam ora discorso, ec-

cita l'idea di un dovere morale, ed entra pure nell' idea d' una obbligazione propriamente detta.

Ora le massime pratiche della retta ragione rinchiudono questo doppio vincolo di dovere, e di necessità. Non si ponno violare senza scostarsi dalla perfezione ; e dalla felicità. La pratica di esse è adunque necessaria. Non si ponno violare senza far contro a questo principio d' immutabile rettitudine : Che è giusto che tutto sia nell'ordine: Vi ha dunque un dovere di osservarle.

Così l' obbligazione è originariamente fondata sulla conformità dell' azione colla legge, considerata da una parte come un mezzo necessario per giugnere ad un fine indispensabile, e dall'altra come dovere, che non si può trascurare senza far torto alla ragione (*). Questo doppio vincolo acquista tutta la sua forza considerando le massime pratiche della retta ragione nelle loro relazioni alla sapienza ed alla volonta di Dio, che ne pretende l' osservanza. Perchè non avvi cosa nè più necessaria, nè più giusta quanto la sommissione della creatura alle leggi del Creatore.

(*) *Siffatta opposizione ai lumi della retta ragione basta per rendere l' uomo, che pecca, colpevole innanzi a Dio supposta anche nel medesimo l' ignoranza della Divina esistenza. Sebbene le*

Essendo adunque le massime pratiche della retta ragione tante regole di condotta fondate sopra la costituzione dell' umana natura, e conformi all' ordine del Creatore, che ne vuole l' esecuzione, esse impongono una perfetta obbligazione, nè si potrebbe loro negare la forza, e la nozione di leggi naturali propriamente dette.

CAPITOLO XII.

Idea della moralita'.

La moralitá ha due relazioni. L' una all' azione considerata in se stessa, l' altra a chi la produce, vale a dire all' autor dell' azione. La moralità dell' azione considerata in se stessa consiste nella convenienza, o disconvenienza dell' azione colla legge. Ciò si è quello che rende l' azione o virtuosa, o viziosa, considerandola in se stessa, e relativamente al suo oggetto. Ma perchè l' azione sia virtuosa, o viziosa in chi la fa, è necessario

massime della retta ragione abbiano forza di legge in virtù dell' ordine dell' eterna Sapienza, ciò non pertanto l'immutabil loro rettitudine non cessa di obbligar coloro, i quali avessero la disgrazia di non conoscerne la sorgente.

che a lui possa imputarsi come a proprio autore. La moralità sotto di questo riguardo esige, o suppone la libertà elettiva nell' autor dell' azione. Ogni qualvolta l' agente liberamente si determina all' azione, a buon diritto la si può lui attribuire, ossia imputare come al suo autore, da cui dipendeva il farla, o non farla; e secondo l'obbligo, che avea di operare, o non operare, egli si rende mallevadore delle conseguenze, che aver ponno l' azione e l' ommissione, e che da lui si poterano, e si doveano prevedere. Tale si è il fondamento della lode, e del biasimo, della ricompensa, e del castigo. Il lodare alcuno è lo stesso, che riconoscerlo per autore d' una buona azione; ora colui, che si determina ad una buona azione, se ne rende l' autore, ed è giusto che per tale sia riconosciuto, cioè che ne sia lodato. Lo stesso si dica del biasimo riguardo alla cattiva azione. Ella è cosa egualmente giusta, che all' autor dell' azione si attribuiscano le conseguenze vantaggiose, o perniciose, che da essa ponno venire, o per la natura delle cose, o per mezzo d' istituzioni legittime; e ciò è quanto si vuole intendere quando si dice che un uomo colla sua buona o cattiva condotta si rende meritevole di premio, o di castigo.

PARTE SECONDA

CAPITOLO I.

Nozione e fondamento del diritto.

La parola diritto si prende 1. Per la legge, che prescrive di fare, o non fare una cosa. 2. Per l'azione, ossia per la cosa dalla legge prescritta. 3. Per il poter morale di fare, o di avere qualche cosa. Si è in quest' ultimo senso principalmente, che noi quì consideriamo il diritto, lasciando di parlare delle altre significazioni analoghe meno importanti.

Il diritto adunque non è il semplice poter fisico di fare, o non fare una cosa; ma un potere conforme alla legge, e dalla retta ragione approvato. Ciò è quanto s' intende sotto il vocabolo di poter morale.

La costituzione della natura umana, ovvero, ciò che torna lo stesso, il fine naturale delle sue facoltà dalla Provvidenza indicato, è, come si è osservato, la fonte delle massime, e delle leggi primarie, alle quali dee l' uomo conformarsi per non dipartirsi da ciò, che conviene ad una natura d' intelligenza, e di ragione dotata.

Questo fine naturale delle facoltà, che nell' ordine della Provvidenza impone all'uomo dei doveri, e delle obbligazioni, gli dà ad un tempo stesso il potere di usare di queste facoltà conformemente al loro fine. Un tal potere essendo per conseguenza conforme alla ragione, ed alla legge, è ciò che si appella un poter morale, cioè un vero diritto. Così la legge è la primitiva sorgente del diritto, siccome lo è del dovere, e dell' obbligazione. Queste nozioni hanno il loro fondamento nella costituzione dell' umana natura, ossia nel fine delle sue facoltà.

CAPITOLO II.

Che i diritti primitivi nell' uomo derivano dai primitivi principj della legge naturale.

Noi abbiamo distinti quattro principj fondamentali, come altrettanti rami principali della legge naturale, quali nascono dalle quattro relazioni, che le facoltà dell' uomo hanno ai loro oggetti. Gli abbiamo pure chiamati 1. Legge di essenzial dipendenza proveniente dalla relazione della creatura al Creatore. 2. Legge d' impero naturale proveniente dalla relazione che ha la ragione alle

altre facoltà ed appetiti dell' uomo per determinarli, e dirigerli. 3. Legge di dominio naturale proveniente dalla relazione dell' uomo alle creature inferiori, delle quali ha ricevuto il potere di disporre per la sua conservazione. 4. Legge di eguaglianza sociale proveniente dalla relazione di somiglianza, ossia di identità di natura tra gli uomini, e dalle relazioni che l' ordine della società suppone, o stabilisce tra di loro. Da queste quattro leggi fondamentali risultano quattro sorte di diritti primitivi inerenti all' umana natura,

Rispetto alla prima legge ci accontenteremo di riflettere, che l' uomo ha ricevuto dal suo Creatore l' essere, e le facoltà delle quali è dotato, acciocchè se ne servisse conformemente al loro fine nell' ordine della Provvidenza, vale a dire, affinchè ne facesse uso per la sua conservazione, per la sua perfezione, e pel suo ben essere, osservando pure che secondo un assioma d'Aristotele la vita si riferisce all' azione, l' azione alla perfezione, e l' una e l' altra alla felicità. Torniamo a dire che non v' è che la Religione, la quale possa pienamente istruir l' uomo nella vera felicità, e nei mezzi d' acquistarla. Ma non è nostro proposito di quì stenderci sopra gli oggetti specialmente riguardanti la Religione.

CAPITOLO III.

Primitivo diritto della conservazione e della difesa

Avendo le facoltà dell' uomo una diretta relazione alla sua conservazione , la ragione approva ch' ei ne faccia quell' uso , che un tale oggetto richiede, ed impieghi ogni mezzo legittimo e necessario per conservarsi, e difendersi . L' uomo adunque ha dalla natura un potere dalla ragione approvato , cioè un poter morale , e per conseguenza il diritto alla sua conservazione , ed alla sua difesa ; inteso però bene , che la difesa non sorpassi i limiti di una giusta moderazione .

La difesa ha per iscopo la ripulsa dell'ingiuria ed il provvedimento alla propria sicurezza . Questo è il fine , che dee servire di regola , e non si può andar più in lá senza eccedere i limiti di una giusta difesa ; perchè il diritto di difesa non può autorizzare ciò che alla medesima non è necessario .

La giusta difesa non da' un diritto illimitato contro d' un ingiusto aggressore.

Non avvi niente dippiù contrario all' umanità quanto l' opinione di coloro, i quali pretendono che nello stato di natura l' ingiuria dia un diritto senza fine alla parte offesa contro l' ingiusto aggressore. Ella è cosa evidente, che un tale diritto non potrebbe contenersi nei limiti, che dalla retta ragione vengono prescritti alla difesa. Il diritto di difesa, siccome si è or ora dimostrato, non convalida che i mezzi legittimi, ed assolutamente necessarj per mettersi al riparo dall' ingiuria. Quando ad un particolare posto nello stato di natura si accordasse il diritto di punire, il che non si concede, e da noi quì si prescinde; questa punizione dovrebbe sempre essere proporzionata alla qualitá, ed alla grandezza dell' offesa. Essendo la punizione fondata sul demerito dell' azione, il grado di quella dee misurarsi dal grado del demerito. Quindi la ragione, l' umanità, e tutti i sentimenti d' equità unitamente riclamano contro questo preteso illimitato diritto.

Il diritto di difesa non autorizza la vendetta.

Il naturale diritto della difesa non può in alcun modo autorizzare la vendetta. La difesa ha per oggetto l'indennità, e la sicurezza; la vendetta ha per oggetto il render male per male. Nell' oggetto della difesa vi ha un ben reale, e la retta ragione non può che approvarlo; ma la retta ragione può ella compiacersi nella soddisfazione di far soffrire per il piacere di veder soffrire? Nella difesa il male, che all' ingiusto aggressore si reca, non è già l'oggetto che si ha di mira; questo non è che un mezzo, ed un mezzo necessario per disgrazia, al quale veniamo obbligati dall' ingiusta ostinazione dell' aggressore a fine di respingere l' ingiuria che tenta di farci. Nella vendetta si fa male al nemico per isfogar l' odio contro di lui conceputo, e per gustare l'inumano piacere di farne a lui sentire gli effetti. Se la legge di giustizia esige che il cattivo sia punito, questo diritto non può appartenersi che a coloro, i quali per una legittima superiorità sono agli altri preposti per conservare la giustizia nella società. La legge, dice Tullio, è un magistrato muto; il magistrato è la legge viva. Sta alla legge il punire, e questa non punisce se non per mezzo del magistrato, che ne

è lo stromento, e generalmente per mezzo di chi è vestito della legittima autorità.

CAPITOLO IV.

Che l' uomo non ha diritto di commettere attentato veruno contro la propria vita; e che può esporla per il bene della virtù.

L' uomo ha da Dio ricevuta la vita e le facoltà ond' è fornito per operare conformemente al suo fine, in un modo cioè conveniente ad una natura intelligente, e ragionevole, praticando la virtù, e riferendola alla gloria del suo Creatore. A ciò l' uomo non può contravvenire senza allontanarsi dalla propria perfezione, e senza violare questo principio d' invariabile rettitudine: Che è giusto, che tutto sia nell' ordine.

Da ciò segue 1. Che non è giammai permesso all' uomo di commettere attentato alcuno contro la sua vita, non essendovi alcun istante di essa, nè situazione veruna, nella quale non possa esercitare qualche atto di virtù, e darne esempio. L' uomo adunque non potrebbe senza rendersi reo restringere i confini a lui dal Creatore prescritti per compire la sua carriera nell' obbedienza delle sue leg-

gi, e per rendergli conto dell' uso delle facoltà; delle quali lo ha arricchito. Catone poteva essere virtuoso benchè Cesare gli fosse padrone; non dovea far dipendere la sua virtù dalla fortuna di Cesare; nè dovea per conseguenza levarsi la vita, e lasciar ad un tempo stesso di essere virtuoso per non veder Cesare alla testa degli affari.

Segue 2. Che l' uomo può e debb' anche secondo le circostanze esporre la vita al più imminente pericolo ove la virtù lo richiegga. Questo è il motivo per cui debbe il guerriero affrontare intrepido i pericoli a servigio del Principe, e della Patria. Questo è il motivo per cui in tempo di peste certe persone sono in obbligo rigoroso di porgere assistenza agli infermi in pericolo di vita, e questo è il motivo per cui altri vi si espongono per un zelo caritatevole degno dei maggiori elogj. Torna quì bene il riflettere, che vi ha una gran differenza tra il darsi la morte, e l' esporsi al pericolo di perdere la vita a favore della virtù. Quando un uomo si ficca un pugnale nel seno, il diretto ed immediato oggetto della sua azione si è la morte stessa che si da, ed è ciò appunto che non è mai permesso. Quando il Soldato si slancia fra la mischia per la salute della sua Patria, non è la morte, che ha di vista, ma la difesa de' suoi concittadini, e dello stato. L' oggetto è buono, e

lodevole; ed in quest' azione non è già il Soldato che si dia la morte; egli non fa altro che non fuggirla, e se si espone ad incontrarla, lo fa per non mancare al dovere, che ve lo obbliga.

Segue 3. Che l' uomo non può giammai riscattare la sua vita con un delitto. Non può mai essere permesso all' uomo di operare contro le leggi della Sapienza Eterna. La retta ragione non può mai approvare quello che essenzialmente si oppone alle massime della stessa retta ragione. Sicchè l' uomo dee senza esitar punto preferire la virtù alla conservazione della sua vita. non si tratta già qui di annoverare i casi, ne' quali il timor della morte sospende l' obbligazione delle leggi positive; Non si tratta che d' un principio generale, il qual detta; che l' uomo non può mai acconsentire al peccato a fine di salvar la vita.

Quest' obbligazione di soffrire la morte, e i tormenti, piuttosto che oltraggiare la virtù, obbligazione certa, costante, e confermata da ogni uomo dabbene, ripugna diametralmente ai principj del Materialismo. Se non può l' uomo operare, che per oggetto del proprio suo bene; se il bene è totalmente rinchiuso nei limiti di questa vita; se la felicità non è che il piacere continuato; giusta la definizione dell' Autore del sistema della natura (tom. 1. p. 306.); in qual maniera un uo-

mo posto nell' alternativa di una ridente fortuna, cui può comperarsi col prezzo di un delitto, o di una morte crudele destinatagli dall' adesione al proprio dovere; in qual maniera, dicolio, e per qual motivo quest' uomo che può supporsi attaccato alla vita, si risolverà a preferire la morte da lui orribilmente temuta a' beni, la speranza de' quali tutte lusinga le sue inclinazioni? Si dirà che vi si può risolvere per la soddisfazione di aver preferito il suo dovere ad ogn' altra cosa? Ma questa soddisfazione non la perde egli colla morte, perdendo con essa tutti gli altri beni e piaceri de' quali una più lunga vita gli assicura la continuazione? In tal guisa i Materialisti ben instrutti ne' loro principj non hanno riguardo di preferire la virtù alla felicità. Così l' Autore del sistema della natura (T. 1. p. 150.) non ha veruno scrupolo di bestemmiare la virtù in questi termini: *Se l' uomo secondo la sua natura è costretto ad amare il suo ben essere, è costretto pure ad amarne i mezzi. Sarebbe cosa inutile e forse ingiusta il comandare ad un uomo di essere virtuoso, non potendolo essere senza farsi infelice. Giacchè il vizio lo rende felice ei debbe amare il vizio.* Unite a questo luogo la definizione della felicità di questo Autore; *che la felicità altro non è che il piacere continuato.* Confrontate inoltre due luoghi: l' uno T.

1. p. 144. ; *ogni uomo che non ha cosa alcuna a temere divien tosto cattivo ;* l' altro T. 2. p. 243. ; *diciam loro che per essere felici bisogna cessare di temere .* Uomini dabbene riflettete su queste massime , e sulle conseguenze che ne derivano , e giudicate . Questa strana opposizione tra la felicità e la virtù , opposizione inevitabile nel sistema del Materialismo , opposizione cento volte rimarcata in quest' opera infame da noi ora citata , debbe assolutamente far comprendere ad ogni uomo virtuoso la falsità del sistema , e nel medesimo tempo la verità della Religione , la quale sola può toglier di mezzo quest' apparente opposizione. La Religione non dice che la virtù sia il solo bene dell' uomo ; non dice cogli Stoici severi che il virtuoso rinchiuso nel Toro di Falaride gode una compiuta felicità : non leva cogli Epicurei le proprie attrattive alla virtù ; ma per l' opposto ne rileva tutta la bellezza dalla sua conformità all' ordine della Sovrana Sapienza , e la propone nello stesso tempo come un mezzo per giugnere alla vera felicità , la quale nel Sommo Bene unicamente si trova . La Religione va così d' un passo sicuro tra gli estremi , che la Filosofia non ha potuto evitare , e ricolma il genere umano del più segnalato benefizio conciliando la virtù colla felicità .

Ci si offre quì un' altra riflessione . Se tutto

l' essere dell' uomo fosse a questa sola vita limitato, siccome quello degli altri animali, l' amore di se medesimo non potrebbe mai separarsi dall'amore della vita. Ma l' uomo può benissimo levarsi al dissopra dell' amore alla propria conservazione. Senza rinunciare all' amore di se stesso, egli sacrifica la sua vita all' adempimento del suo dovere, e la sacrifica talora ad un falso punto di onore. L' amore di se medesimo nell'uomo non è adunque limitato all' amore della conservazione. Per il che vi ha nell' uomo un segreto principio che gli fa sentire che ci può staccarsi dal suo corpo senza staccarsi da se medesimo. E non è anche questo, a dirlo di volo, uno dei caratteri specifici, che distinguono l' uomo dal bruto? Intorno a questa materia si può trovare un' assai diffusa spiegazione nell' opera stampata in Parigi presso il Chaubert, che ha per titolo *Recueil des dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion*.

CAPITOLO V.

Diritto originario della libertà naturale.

Dal naturale impero dell' uomo sulle proprie azioni, in virtù di cui egli non opera se non

inquantocchè spontaneamente vi si determina, nasce il diritto della sua libertà naturale, consistendo questa nel potere che l'uomo ha di determinarsi di sua elezione, e di regolarsi coi lumi della ragione.

Ma questa libertà non è un diritto se non inquanto viene esercitata conformemente all' impero della retta ragione. Il diritto della libertà naturale non è adunque un potere illimitato di fare tutto quello che si vuole. Questo potere perchè sia morale, ed ottenga la qualità di diritto, debb'essere necessariamente subordinato alle massime della retta ragione. Esso vien subito ad essere limitato essenzialmente da tutti i precetti della legge naturale. Il diritto della libertà di natura non potendo mai estendersi a ciò che al diritto di natura si oppone, è in seguito suscettibile di altre restrizioni in vista delle leggi positive, che l'ordine della società può esigere; poichè la retta ragione insegna dover l'uomo sottoporsi alle leggi stabilite per il bene generale della società, ed all' impero di una legittima autorità.

L' impero adunque della ragione è veramente congiunto ad un diritto naturale di libertà, ma ad un diritto nell' origine sua ristretto dalla legge di natura, e suscettibile d'una maggior limitazione per parte delle leggi positive. In darno l' Hobbes si è

sforzato di far consistere questa libertà originaria in un preteso illimitato diritto di tutti contro tutti. Basti appena osservare, che una così assurda proposizione si distrugge da se stessa; perciocchè un diritto contrastato da un diritto eguale, ed opposto divien nullo.

CAPITOLO VI.

Diritti e doveri relativi alla società.

Gli uomini essendo tra di loro uguali per costituzione di natura, e pel diritto d'un'origine comune, ed essendo pure sia per l'ordine del nascere, sia per il fine naturale delle loro facoltà, essendo, dissi, chiamati a stabilire tra di loro una comunicazione per ajutarsi a vicenda, e per esercitare i doveri di pietà, di beneficenza, di gratitudine, il di cui seme fu dalla natura ne' loro cuori infuso; da questo principio di sociabilità risultano dei diritti e dei doveri rispettivi, sia per istabilire un ordine conveniente nella società senza offendere la naturale eguaglianza, sia per mantenere i diritti della stessa eguaglianza senza pregiudizio delle distinzioni, che l'ordine di società richiede.

Dal principio di sociabilità ci si offrono pure

due relazioni, che non debbonsi mai perdere di vista; l'una all'eguaglianza di natura tra quelli che compongono la società; l'altra all'ordine, e alla diversità delle funzioni, che lo stato di società esige. I doveri, e i diritti della giustizia commutativa, al primo capo più direttamente si riferiscono; i doveri e i diritti della giustizia distributiva al secondo particolarmente si appartengono.

L'unione delle volontà e delle forze nella società suppone una tendenza comune ad un medesimo fine, e nel tempo stesso l'attività d'un potere ordinativo, e dominante, che unisca le forze disperse, e dia loro l'opportuno impulso per arrivare a questo fine.

Chiara cosa è, che l'ordine sociale esige una gran varietà di funzioni affinchè si corrisponda ai diversi oggetti della società, e si procurino ai membri, che la compongono, gli avvantaggi che ne aspettano. Ora queste funzioni non possono aver luogo, nè essere convenientemente praticate, senza un vincolo di subordinazione tra quelli, che ne sono incaricati. Dunque è di mestieri, che sianvi nella società dei superiori per ordinare, degli inferiori per eseguire. La preminenza nel capo, la subordinazione negli inferiori, riferite ai loro principj non sono in verun modo incompatibili coll'eguaglianza della natura. Per restarne appieno persua-

so non si ha a far altro che dar un' occhiata sopra la dipendenza de' figlj rispetto ai loro genitori. Questa dipendenza, della quale terremo poscia discorso, non è contrastata neppure dai supposti filosofi almeno perfino ad un certo tempo. Ora la naturale subordinazione d' un figlio verso del padre non arreca sconcerto alcuno all' eguaglianza di natura che è tra di loro. Ben lungi da ciò i diritti dell' autorità paterna inseparabili essendo dal sacro dovere, che a vegliare gli obbliga indefessamente alla conservazione, alla perfezione, ed al ben essere de' proprj figli; ne segue che quest' autorità va a collare egualmente in beneficio de' figli stessi, siccome partecipi di tutti i diritti dell' umanità, e così invece di indebolire ella anzi rinforza l' eguaglianza della natura tra i padri e i figli.

Ora nelle leggi dell' umanità e della Religione ogni preminenza di superiorità fra uomini, che vantano un comune lignaggio, partecipa della dolce qualità di padre, e suppone in conseguenza che ella sia esercitata tra di esseri eguali per natura. Il che pure da questo si dimostra, perchè la preminenza, e l' ordine della società, che l' esige, hanno per fine di mantenere i diritti dell' umanità. Così il carattere indelebile dell' eguaglianza naturale tra gli uomini non consiste nell' escludere ogni differenza di grado, ma nel fare in modo che la

superiorità e la subordinazione costituiscano una scambievolezza di vantaggi tra i superiori e gli inferiori, talmente che la superiorità a vantaggio solamente non torni di colui, che ne è vestito, ma ad utilità pure di coloro, verso de' quali viene esercitata. Colui che si prende sollecitudine pel suo cavallo riferisce a suo vantaggio, a suo piacere, ed al suo stesso capriccio tutte le premure che impiega per lui; mantiene il suo cavallo perchè bene gliene torna, o gli aggrada il farlo; ma non gli è debitore per nulla. Non si può dire lo stesso delle premure d' un padre per la sua prole; non riguardano queste semplicemente il suo vantaggio, o la sua particolare soddisfazione; riguardano altresì il bene de' suoi figli; egli è in dovere di farlo, e non facendolo offende la legge della natura. Il potere d' un padrone sopra del suo cavallo è adunque di tutt' altra natura da quello di un padre sopra i suoi figli, e tale si è appunto il carattere; che distingue la superiorità, che si ha sopra gli esseri inferiori da quella che sopra gli esseri in natura eguali si esercita.

CAPITOLO VII.

Diritto originario di proprieta'.

Dalla legge, che stabilisce il dominio generale dell' uomo sopra le creature al suo uso destinate, nasce l' originario diritto della proprietà, che l' uomo acquista occupando e adattando a' suoi bisogni una parte di questo dominio generale in un modo conforme alle massime della retta ragione. Conciosiacchè l' uomo abbia ricevuto dall' autor della natura la facoltà di alimentarsi per la conservazione della vita, chiara cosa è, che l' uso ch' egli fa delle produzioni della terra per il proprio nutrimento, è consentaneo alle viste del Creatore, ed al fine delle sue facoltà. Un uomo approda ad un' isola deserta non ancora da alcuno occupata: scorge ivi una pianta carica di frutta: se le coglie per satollare la sua fame, egli usa delle sue facoltà conformemente al loro fine. Il potere adunque, che ha quest' uomo di farne tal uso, è un potere alla ragione conforme, un poter morale, un vero diritto.

Il diritto di proprietà è suscettibile di modificazioni per via delle leggi della società, sia per determinare, ed assicurare i titoli dell'acquisizione originaria, o derivativa, sia per prevenire i contrasti, le frodi, e le sorprese, sia per vieppiù estendere l' utilità a comune profitto della società, e dei

particolari, che la compongono. Se in qualsivoglia società la libertà naturale debb' essere limitata dalle leggi positive; per qual motivo il diritto di proprietà non sarà egli ugualmente soggetto alle modificazioni, ed alle restrizioni che le leggi di tutti i popoli hanno stimato a proposito di porvi a fine del pubblico bene? Un proprietario ha un campo circondato dalle possessioni del suo vicino; non può metter piede nel proprio campo senza passare sui terreni di questo vicino; egli ne chiede il passaggio, e ne offre anco la compensa. Risponde il vicino esser lui il padrone, e che nessuno lo costringerebbe ad aprire un varco sopra i suoi fondi per chiunque, senza violare il sacro diritto della proprietà. Dirassi che in questo caso le leggi sono impotenti, che indarno si cerca il necessario transito, e che è duopo che il padrone del campo, la legge, il magistrato, tutto in una parola, restino al disotto dello sregolato capriccio di questo superbo e fantastico proprietario? Le leggi Romane, le leggi degli altri popoli, contengono su quest' articolo regolamenti tanto equi, quanto utili alla totalità de' proprietarj. E' egli duopo che il timore di alcuni abusi distruggendo queste sagge istituzioni, apra la porta ad una infinità d' inconvenienti, che da esse vengono ad ogni momento prevenuti o soppressi?

PARTE TERZA

Divisione del diritto di natura.

La divisione quanto chiara altrettanto semplice da Giustiniano adoperata nelle sue Istituzioni di Diritto Civile. può benissimo adattarsi alla Giurisprudenza naturale. Ogni diritto, dice egli, o riguarda le persone, oppure le cose, ovvero le azioni.

Delle persone.

Le persone variano in ragione del loro stato. Questa distinzione di stato può ridursi a tre capi principali che sono lo stato di libertà, lo stato di famiglia; lo stato di civile società.

CAPITOLO I.

Della libertà:

Abbiamo di già osservato; che il diritto della libertà non è un diritto illimitato di far tutto ciò che si vuole. Il poter morale non si estende egualmente che il poter fisico, poichè lo circo-

scrive; e lo determina. Supposto un uomo solo in un' isola deserta, quest' uomo non sarebbe esentato da qualunque sorta di dovere. Egli sarebbe in obbligo di prestare all' Essere Supremo il culto d' adorazione, e d' obbedienza. Egli sarebbe tenuto per legge di natura ad impiegare come si dee il suo travaglio, e la sua industria per la propria conservazione; ad usare con moderazione degli alimenti, cui verrebbe a procacciarsi, a combattere contro gli urti dell' impazienza, a respingere qualunque sentimento di disperazione, e tollerare con costanza il rigore della sua sorte. Supposte tre, o quattro famiglie tra di loro indipendenti unite a caso in un angolo di questa terra isolata, ed in uno stato che di natura si appella; queste famiglie sarebbero in dovere di prestarsi dei mutui sussidj ne' loro bisogni. L' amore del prossimo così strettamente dalla legge di natura prescritto, e così conforme ai sentimenti d' un cuore umano, un amore non debb' essere sterile ed inoperoso. Gli uomini debbono darsi mano l' un l' altro nelle loro indigenze, e sarebbe uopo rinunziare all' umanità per non riconoscere una così dolce obbligazione. Queste famiglie adunque verrebbero ad essere sottoposte a tutti i doveri di giustizia, e di beneficenza dalla legge naturale prescritti a ciascun uomo in riguardo de' suoi simili.

Siccome questo stato di natura non poteva durare, i Giureconsulti Romani hanno ravvisata la libertà inquanto si oppone alla schiavitù, ed inquanto può aver luogo nello stato civile, sotto del quale vivono tutte le nazioni colte e pulite, stato certamente il più acconcio al ben essere del genere umano.

La libertà, dicon eglino, consiste nel potere di far ciò che si vuole a riserva di quello, che è dalla legge vietato, o dalla violenza viene impedito. *Inst. de jur. person.*

La violenza toglie l' esercizio della libertà, ma non può giammai togliere lo stato di libertà. L' uomo libero, che incappa nelle mani di un assassino, conserva lo stato e i diritti della libertà, sebbene la violenza dell' assassino gliene tolga l' esercizio.

I limiti posti dalle leggi al potere di far ciò che si vuole non distruggono questo stato di libertà. La libertà considerata come un diritto non è giá il fisico potere di fare tutto quello che più aggrada, siccome si è osservato; ma sibbene un poter morale limitato nella sua origine dalla legge di natura, e suscettibile di quelle restrizioni, che le leggi ponno aggiugnervi per il buon ordine, e pel vantaggio della società.

Voi dite che l' uomo riconosce la sua libertà

dalla natura ; ma egli ha pure dalla natura ricevuto la sociabilità. Le sue inclinazioni, le sue facoltà, i suoi bisogni hanno un'evidente relazione allo stato di società, dal quale in gran parte dipendono la sua conservazione, la sua sicurezza, il suo ben essere. Dunque è di mestieri che queste due qualità sopra la natura dell' uomo egualmente fondate vadino d'accordo, e si uniscano in maniera, che l' una non sia di danno all' altra. La società non può sussistere senza leggi; il potere illimitato di fare quel che si vuole senza riguardo alcuno alle leggi atto sarebbe a distruggere la società. Vuol dunque la sana ragione, che questo potere alle leggi venga subordinato. La libertà per conseguenza cessa di essere un poter morale, ossia un diritto dal momento che per la sua opposizione alle leggi tende a sconvolgere l' ordine della società. Questo è il luogo appunto, ove torna in acconcio il bel detto del Filosofo di Roma: *Servi legum sumus, ut liberi esse possimus*.

CAPITOLO II.

Della servitu'.

I Giureconsulti definirono la servitù: una costituzione di diritto delle genti, per la quale un

uomo viene contro natura ad essere soggetto al dominio d'un altro: vale a dire che la servitù, ovvero la schiavitudine; è uno stato che fu introdotto da un costume generale de' popoli, e non già dalla legge di natura.

Il dominio d' un padrone sul suo schiavo può concepirsi in due assai diverse maniere. O come un potere assoluto, ed illimitato di disporre a sua voglia, ed a suo piacere intorno alla persona dello schiavo in quella stessa maniera che d' un cavallo farebbesi; o semplicemente come un perpetuo diritto di disporre del travaglio, e dell' industria d' uno schiavo; e di riscuotere da lui que' servigj, che un uomo può ragionevolmente da un altr' uomo esigere col carico di alimentarlo, e decentemente mantenerlo.

La schiavitù nel primo senso offende visibilmente i diritti inviolabili dell'umanità. Non avvi cosa più vituperevole di queste antiche disposizioni, che degradavano la condizione degli schiavi a segno di non più considerarli nella classe delle persone, e che con un eccesso ancora più esecrando tenevano per giusto e niente ingiurioso qualunque trattamento fosse dal padrone stato fatto allo schiavo, quasicchè un uomo cadendo in ischiavitù perdesse riguardo al padrone tutti i diritti dell' umanità.

La servitù nel secondo significato nulla ha

che per se stesso ripugni al diritto di natura; poichè la legge naturale non proibisce che un uomo possa acquistarsi un perpetuo diritto sopra i servigj d'un altr' uomo nel modo che abbiam ora spiegato. La legge di natura non fa che alcun per se stesso nasca in servitù, e in questo senso appunto dicono i Giuristi essere la servitù stata introdotta contro natura; ma però la legge di natura non riprova indefinitamente le istituzioni positive per mezzo delle quali la servitù si è tra gli uomini stabilita. Convien pertanto confessare che l'asprezza, l'orgoglio, l'avarizia dei padroni rende il più delle volte la condizione degli schiavi così vile, e così infelice, che non vi si può pensare senza fremere di sdegno, e a buon diritto l'abolizione della schiavitudine nella maggior parte degli Stati è riguardata come un benefizio segnalato, di cui l'umanità è debitrice alla mansuetudine dello spirito del Cristianesimo.

CAPITOLO III.

Dello stato di famiglia.

Lo stato di famiglia è uno stato di società; e questa società è visibilmente conforme alle mire della natura. Lo stato adunque di famiglia prova

che l' uomo non è un animale di sua natura selvaggio. L' uomo nato, nudrito, allevato in seno alla sua famiglia, non ha dalla natura alcun principio di ragione, o di sentimento, che lo porti nei boschi a menare una vita solitaria. Al contrario come potrebbe senza dolore involarsi alla tenerezza d' un padre, e d' una madre, privarsi delle dolcezze ch' egli prova in vederli, ed in amarli, spogliarsi dei sentimenti di quella dolce affezione, che ai suoi fratelli soavemente lo stringe? Non sente egli forse ad ogni istante il bisogno che ha de' suoi simili non solamente per le necessità, ma eziandio per l' ornamento della sua vita? Perlocchè tutto lo invita a rimanere nella sua famiglia, e se da quella si parte non è per altro se non per formare una nuova famiglia, la quale conserverà un vincolo, ed una corrispondenza naturale colla madre famiglia, dalla quale deriva. Tale si è l' ordine della propagazione del genere umano, e quest' ordine non discopre egli d' una maniera tanto semplice, quanto soddisfacente, l' origine delle società?

Egli è giusto, ed immutabilmente giusto che tutto sia nell' ordine. Tale si è il fondamento, ed il primo principio della legge naturale. E' dunque di mestieri che vi sia un ordine, e per conseguenza un capo nella famiglia. L' autorità del ca-

po di famiglia è per tal maniera dalla ragione avvalorata, e conforme all' ordine naturale. Quest' autorità può considerarsi relativamente alla moglie, ai figlj, ed ai domestici.

La società di famiglia vien tosto a comprendere l' unione conjugale del marito, e della moglie, la prima e la più intima di tutte le unioni. Questa società benchè non sia composta che di due persone richiede un capo, e questo capo è il marito. La natura formando i due sessi ha dato all' uomo una superiorità decisa dalla ragione, dal coraggio, e dalla forza, che è come il titolo della superiorità, dell' impero, della direzione che in questa societá gli offerisce. La voce di tutti i popoli, il sentimento unanime de' Saggi e dei Legislatori dell' Antichità, riconoscono concordemente questa superiorità nell' uomo, e gli oracoli della rivelazione confermano a pieno questo mutuo consenso dei Filosofi, e delle Nazioni. Invano adunque un moderno Scrittore degnissimo per altro di stima pretende di stabilire una perfetta eguaglianza di diritto circa questo punto tra il marito, e la moglie. Secondo lui tutto dipende dalla convenzione degli sposi; sta in loro balìa il farsi in una comune e totale parità i capi della famiglia senza dipendere l' uno dall'altro, o l' accordare indifferentemente la qualità di capo all' uno dei due. Questo

sentimento ripugna all' idea dell' ordine, il quale non sa tollerare ch' v' abbiano società anarchiche. Ed in fatti se il padre e la madre facessero una convenzione di essere con tutta eguaglianza i capi della famiglia, potrebbero essi così facilmente tra di loro accordarsi, e andar mai sempre uniti in tutti i disegni riguardanti l' educazione della prole? Quai conseguenze funeste non si produrrebbero dalla diversità, o dalla opposizione delle mire, e dei pareri sopra d' un oggetto così delicato, ed importante? A chi dei due dovrebbero i figli attenersi? La stessa natura dotando i due sessi di qualità sì diverse non indica bastevolmente la differenza delle loro funzioni, la necessità d' un capo, ed il soggetto in cui dee questa prerogativa risiedere? L' economo di Senofonte ci somministra su questo punto viste assai più sane di quelle avea Cicerone adottate ne' suoi libri della Repubblica. Del resto il paradosso del moderno Filosofo al più fa vedere in qual maniera sia la ragione ad errare soggetta. La rivelazione decide quello, che tra i Filosofi sarebbe un soggetto eterno di questioni, e quanto più profonde sono le cose da lei decise, tanto più si dee restar convinto che le sue decisioni sono sempre quello che v' ha di più conforme ai lumi i più puri della ragione. Al sentimento di questo Autore opponiamo un più vero principio: Che ovunque

avvi una società fondata sopra la legge di natura, esser vi dee un capo per diritto di natura.

L' aver uno sposo dipende, è vero, dal libero consenso della donna; ma da lei non dipende l' accordare o il ricusar lui l' autorità, che aver dee in qualità di sposo. Una volta che l' uomo mediante la libera elezione della donna ha una tal qualità acquistata, la legge naturale fondata sulla necessità dell' ordine gli da tutta l' autorità che conviene al capo pella conservazione e pel buon ordine della famiglia.

Supposta una famiglia isolata e indipendente, la qualità di capo di famiglia viene per legge di natura a conseguire un sovrano potere, perchè la famiglia è una società, ed una societá non può sussistere senza d' una somma autorità. Una tale autorità fu una volta nelle loro famiglie dagli antichi patriarchi esercitata.

Nelle famiglie, che compongono uno stato di società civile, l' autorità suprema risiede nel corpo della Repubblica, o nel Principe giusta la diversa forma del governo. D' ora in avanti i particolari non ritengono che l' autorità, che loro conviene come capi di famiglia, il cui esercizio pure é subordinato alle leggi dello stato.

Il potere del marito sulla moglie presso diversi popoli, e in diversi tempi, è stato più o meno

esteso. In Roma per molto tempo il marito ha avuto il potere di punire in certi casi la moglie colla morte. Era questo un potere conceduto dalla legge, o dalla costituzione dello stato, e il marito lo esercitava non come sposo, ma come giudice e magistrato. Si dirà forse che il marito avea potuto conservare questo potere come una conseguenza del diritto primitivo. Ma egli è chiaro che i padri di famiglia formando una società civile non potevano ritenere il sovrano potere, che aveano prima dell' associazione. Dunque se ne hanno ritenuta qualche porzione, ciò non potè essere che in virtù delle leggi dell' associazione: d' allora in quà questo diritto è fondato sopra un nuovo titolo, cioè sopra la concessione o espressa o tacita della legge.

CAPITOLO IV.

Riflessione sopra un passaggio del trattato de' Corpi Politici riguardo al ripudio.

L' Autore del trattato de'Corpi Politici, parlando del ripudio, accorda che è proibito dalle leggi della Religione nella Chiesa Cattolica, e che ciò dee bastare. Ma non lascia poi di render problema-

tico, se posta da parte la Religione sia il ripudio per essere utile al fine della Politica, e sembra che inclini per il sì. Confessa egli impertanto che per un lungo giro di secoli, per tutto quel tempo cioè che Roma fu costumata, in essa non videsi esempio di ripudio sebbene fosse dalle leggi permesso. Riassumendo il discorso dell' Autore, due cose ne risultano; l' una, che il ripudio per lo meno riesce inutile per un popolo ben accostumato; l' altra, che per un popolo corrotto vale al più a prevenire alcuni disordini in certi casi. Riguardo al primo capo convien aggiugnere che il ripudio sarebbe non solamente inutile, ma pernicioso altresì, perciò appunto che verrebbe a favorire certe inclinazioni, che dall' insolubilità del matrimonio prevenute sarebbero, o soffocate nel loro nascimento. Quanto poi agli inconvenienti particolari, che presso d'un popolo corrotto il ripudio potrebbe forse prevenire, addiverrebbe ciò che di quelle medicine addivenir veggiamo, le quali rimediano ad un male passaggiero non per altro, se non per produrne un peggiore. Allora è necessario rimontare alla sorgente, rimediare alla corruzione, e ristabilire i costumi. Mal a proposito adunque siffatti disordini si allegano contro l' indissolubilità del nodo conjugale, il qual tende a stabilire tra gli sposi la più perfetta intrinsichezza del cuore, dello

spirito; e del sentimento, e che è ben molto diverso da quello delle momentanee congiunzioni, che altro fondamento non hanno fuor quello del piacere, della convenzione, o dell' interesse. Ma non è questo il luogo di trattare più diffusamente siffatta materia.

CAPITOLO V.

Della patria podestà.

L'autorità paterna è fondata sulla natura, ed è stata riconosciuta da tutti quanti i popoli. Iddio autore della natura ha istituito il matrimonio a fine di perpetuare il genere umano. L'uomo accostumato, e che si lascia dirigere dai lumi della ragione, non contrae già il matrimonio colla mira di sfogare una brutal passione; ma si propone per fine principale di secondare i disegni del Creatore col produrre de' suoi simili.

Nasce il fanciullo in uno stato di debolezza, e di totale impotenza, e non ha capacità veruna per la conservazione della sua vita. Sarassi adunque il Creatore dimenticato di lui, e questo bambino nato sotto l' impero d' una provvidenza benefica sarà in quella condizione, in cui sarebbe se a

caso nato fosse? No certamente. La ragione forma ai genitori un dovere di vegliare alla conservazione de' proprj figlj, ed il tenero affetto, che la natura eccita in essi per i cari frutti della loro unione, è negli alti disegni della Provvidenza un mezzo del pari soave che efficace per assicurarne l'adempimento.

Il bambino che nasce è un essere dotato di senso e di ragione; ma la ragione non si sviluppa che lentamente coll' età; il senso all' incontro si scuote tutto ad un tratto; esso è il germe delle passioni che non tardano a suscitarsi, e che, se non si procura di reprimerne a tempo gli assalti, non lasciano di oscurare i lumi della nascente ragione. Ecco dunque in questo fanciullo un bisogno naturale d' istruzione, e di correzione per coltivare le naturali sue facoltà, e per insegnargli a farne un uso conveniente per se, e per gli altri. Il padre è incaricato di questa cura; dunque egli ha dall' ordine della natura l' autorità necessaria per intraprenderla.

Il bambino che nasce è un essere sociale. Ei non è fatto per andare alla pastura tostocchè potrà reggersi su quattro zampe, ma è fatto per conservare i legami, che debbono tenerlo astretto a' suoi simili. Ora quai vincoli più naturali di quelli; che legano il bambino al padre, alla madre, ed

ai fratelli ? Tale si è la prima situazione, che la natura gli addita nella società; situazione che esige dal suo lato la conveniente dipendenza dal capo della famiglia per cooperare all' ordine, che dee in essa regnare.

L' autorità de' parenti sopra i loro figlj è per tal maniera fondata sull' ordine della natura. Il Creatore avendo voluto che essi fossero come i secondi autori della vita de' proprj figlj ha parimente voluto che fossero come i rappresentanti della sua Provvidenza riguardo ai medesimi imponendo loro il peso di reggerli, e di governarli. Questo doppio titolo è quello su di cui è fondata la dipendenza dei figlj verso dei genitori. Si è preteso di provare che i figlj nulla debbono agli autori de' loro giorni in vista del nascere per lo stesso motivo che un frutto staccato dalla pianta di nulla va debitore al tronco, che lo ha portato. Questa ragione non sembra del tutto convincente: fino ad ora non è mai stato detto, che un fanciullo altro non sia che un vegetabile.

CAPITOLO VI.

Dei limiti della patria podestà.

Per conoscere quali sieno i confini della podestà de' genitori sopra la loro prole convien distinguere con Pufendorf *de jur. nat. et gent. lib. 6. c. 2. §. 6.* tra la podestà d' un padre considerato precisamente come padre, e tra la podestà ch' egli ha come capo di famiglia; siccome pure tra i capi di famiglia viventi nell' indipendenza dello stato di natura, quali erano gli antichi Patriarchi, e tra quelli che sono membri di qualche civile società. Quanto a questi diritti civili della patria podestà sono regolati dalle leggi di ogni stato, e nostro oggetto non è l' entrare in questo dettaglio.

Il padre come tale essendo messo dalla natura medesima in una obbligazione indispensabile di ben allevare i suoi figlj, la sua podestà, dice Pufendorf, debbe stendersi quanto è necessario a questo fine. Ora ogni podestà, che deriva in tal guisa da un fine, al quale sono gli uomini diretti dalla natura in quanto questa podestà è un mezzo necessario per arrivarvi, è appunto quella ch' io chiamo una podestà fondata sulla legge di natura,

e per conseguenza stabilita sull' ordine di Dio autore della legge naturale.

L' autorità paterna avendo per oggetto la conservazione, e la buona educazione della prole, è per conseguenza un' autoritá direttiva, e non già un potere dispotico di disporre a capriccio dei figlj, siccome si fa degli animali da Dio creati a servigio dell' uomo.

Così una tal podestà, prosegue Pufendorf, non da al padre il diritto di soffocare il bambino nel seno di sua madre, nè di ammazzarlo, o di esporlo appena nato. Da ciò ne segue che sebbene le leggi della China, a quel che si dice, diano ai Padri l' autorità di disfarsi dei figlj qualora servano loro di peso, un padre non può servirsi di cotal permissione, o tolleranza senza violare la legge della natura. La podestá paterna non contiene già in se stessa il diritto della vita e della morte; ma sibbene il diritto di infliggere moderati castighi più o meno forti secondo l' esigenza dei casi. Al che le leggi civili si sono fatte carico di provvedere.

Nell' indipendenza dello stato di natura, dice Pufendorf, i padri come capi di famiglia erano quai principi ciascuno presso di se. Quindi finchè i figlj stavano nella famiglia doveano ubbidire al lo-

ro padre siccome a colui, che avea in mano il sovrano potere di questa picciola società.

Noi abbiamo di già riflettuto che la natura stessa delle cose esige necessariamente nella società un' autorità suprema, senza la quale non potrebbe la società sussistere. Nell' indipendenza dello stato naturale chi ha la direzione della famiglia non vi potrebbe mantener l'ordine senza l' autorità necessaria a questo effetto. Quest' autorità è dunque fondata sulla legge, dalla quale vengono autenticati i mezzi necessarj al fine, ch' essa prescrive. Se la legge di natura prescrive l' obbligazione, conferisce pur anche l' autorità necessaria per adempirla.

Ma, continua Pufendorf, *allorchè i padri di famiglia divennero membri di qualche società civile quest' impero domestico egualmente che gli altri diritti dello stato di natura fu ridotto a certi limiti più o meno stretti secondo che esigeva l' ordine, e la costituzione del governo. In alcuni paesi i padri di famiglia conservarono il diritto della vita e della morte sopra dei loro figlj; in altri ne furono spogliati, e ciò perchè non ne facessero un uso pregiudicevole al pubblico bene o coll' opprimere i figlj, o per timore che pella soverchia indulgenza de' genitori non andassero*

impuniti i misfatti più atroci e più funesti alla società, o finalmente per risparmiare ad un padre la dura necessità di pronunziare di propria bocca la sentenza di morte contro rei così cari.

E' cosa certa che nello stato civile i padri di famiglia non potevano ritenere i diritti della sovranità, e conseguentemente in tutti que' luoghi ne' quali essi ne hanno conservata qualche porzione ciò non è seguìto che per una espressa o tacita permissione dello Stato.

Il citato Autore spiega finalmente i doveri generali e inalienabili de' padri e delle madri verso i figlj. *Un padre ed una madre, dice egli, debbono nudrire e mantenere i proprj figlj... Essi sono in obbligo di formare il corpo e lo spirito di queste tenere creature mediante una buona educazione, che le metta in grado di esser utili alla società umana in generale, ed allo stato in particolare, e che le renda savie, prudenti, e ben accostumate. Sono pure tenuti a dar loro di buon' ora una professione onesta, e conveniente, a stabilire ed accrescere la loro fortuna, finchè ne hanno i mezzi, e possono ragionevolmente farlo.*

Non mancano opere intorno a siffatti articoli abbastanza diffuse.

CAPITOLO VII.

Riflessioni intorno allo stato di famiglia: Conseguenze che ne derivano.

Lo stato di famiglia fa conoscere 1. che vi hanno delle società che si ponno chiamar naturali, e che effettivamente appartengono all' ordine, ed alla legge di natura benchè suppongano qualche fatto, o movimento positivo ed arbitrario concorrente alla loro formazione. Perciò non si dee solamente riguardare come naturale ciò che conviene ad una cosa nel primo istante della sua produzione; altrimenti converrebbe dire, che non è naturale ad un uccello l' aver le penne; che l' uso della ragione non è naturale all' uomo, ec.; ma a buon diritto altresì come naturale si considera ogni stato, al quale una cosa tende per il fine della sua natura, cioè per il progresso, per l' accrescimento, e per lo sviluppo delle facoltà naturali. Questo è il modo col quale il matrimonio è stato sempre riguardato come fondato sulla legge, e sull' istituzione dell' autor della natura, e lo stato di famiglia come uno stato naturale, sebbene il matrimonio non possa contrarsi che mediante una li-

bera e positiva determinazione degli sposi che si congiungono.

2 Essendo la società di famiglia fondata sul diritto di natura, ne segue che l'autorità del padre di famiglia come tale deriva dal medesimo diritto. Obbligato egli a conservar l'ordine in questa piccola società, la natura imponendone a lui il carico, gliene conferisce la podestà giusta il principio del Pufendorf dagli antichi sempre conosciuto. Quindi sebben l'uomo non diventi capo di famiglia se non per il libero consenso della donna, che a lui si unisce, nientedimeno non dalla donna, ma dal diritto di natura gli vien conferito il potere coerente alla qualità di capo in ciò che precisamente a lui si aspetta.

3. Non è dunque sempre la stessa cosa conferire una qualità, una carica, un impiego, e conferire il potere annesso a questa qualità, a questa carica, a questo impiego. Talvolta quegli che conferisce la carica, conferisce pure il potere, che a quella è congiunto; talvolta chi conferisce la carica non fa che nominare, eleggere, o disegnare il soggetto, che la dee coprire. Per distinguere questi due casi è duopo vedere, se la legge attribuisca qualche podestà al posto del quale si tratta, o no. Allorchè la legge non attribuisce autorità alcuna al posto, l'autorità non può venire se non da quello che lo conferisce. Questa è la ra-

gione per cui il mandatario non ha altro diritto fuori di quello che a lui è dato da' suoi mandanti. Ma quando il posto, la qualità, la carica porta seco un' autorità attribuita da una legge naturale, o divina, oppure umana, allora chi conferisce la qualità, non si reputa come quello da cui vien conferita l'autorità, derivando questa dalla legge che la unisce al posto, ossia all'impiego. In Roma qnando il Console nominava un Dittatore egli non gli conferiva la podestà, di cui il Dittatore dovea godere, e che ei ricevea dalla legge. È cosa inutile citare ulteriori esempli. Convien però badare che quando i diritti di un posto sono fondati su d'una legge umana, e che il legislatore umano è quegli che lo conferisce, allora questo sovrano Legislatore si riconosce per il distributore del posto e dei diritti al medesimo inerenti; perchè i diritti, che dipendono da una legge, dipendono da colui che è l'autore della legge; e che può dilatarla o restringerla come stima a proposito.

4. Lo stato di famiglia presenta un carattere di superiorità da una parte, e di subordinazione dall'altra, senza pregiudizio dell'uguaglianza di natura. D'onde segue che l'uguaglianza naturale può tra gli uomini sussistere col diritto negli uni di comandare, e coll'obbligo negli altri di ubbidire.

La preminenza del potere non può nuocere a questa naturale uguaglianza se non se quando si riferisce intieramente a colui che la possiede, e non già quando ridonda eziandio a vantaggio ed al ben essere degli inferiori, e ha dei doveri da adempire verso di questi. Una tale autorità lungi dall' offendere l' uguaglianza di natura, è anzi d' un assoluta necessità nello stato sociale per conservare i diritti di quest' uguaglianza a favore d' ogni individuo contro la violenza e l' oppressione.

FINE.

Seguirà il discorso sopra lo stato di società.

CAPITOLO VIII. (*)

Dello stato di societa'.

1. Nasce l' uomo nello stato di società, poichè nasce nello stato di famiglia. In questo stato è egli ritenuto dalla disposizione naturale, dal bisogno, e dal trasporto; tre contrassegni, o caratteri di una natural destinazione. Manifestasi la natural disposizione sopra ogni cosa, e dalla facoltà della ragione, e da quella del linguaggio; è per se stessa la prima un principio di comunicazione, un mezzo l' altra per reggerla. Il bisogno maggiormente stringe quel legame di unione fra gli uomini per i soccorsi che scambievolmente fra essi si rendono; finalmente il sentimento e la ragione nell' uomo accompagnati sono dai trasporti e dalle inclinazioni, che a ricercare lo portano la compagnia dei loro simili, e fan loro assaporare una tanto solida e scelta soddisfazione

---

(*) Nota: *Da questo Capitolo comincia l' aggiunta di tutto quello che non fu tradotto dal Sig. Dottor Giudici, e che ora da me si tradusse onde dare l' Opera completa.*

Il Traduttore dei Ragionamenti.

nell' esercizio della giustizia, della bontà, e della gratitudine, che fra di loro stabilisce lo stato sociale. Se stranieri all' uomo fosser tali nobili sentimenti, se la natura non ne avesse collocato il germe nel cuore umano, l' esperienza tanto poco adatta sarebbe a risvegliarli in noi, quanto ad inspirarci sentimenti analoghi ad un senso ricusatoci dalla natura. I pretesi filosofi che fan dell' uomo un essere naturalmente rozzo e selvaggio, non negano che i Castori, e le Api si ragunino per un istinto della natura; dunque, io loro dimando, se la natura avesse voluto far dell' uomo un essere sociale potreste voi immaginare facoltà, ed inclinazioni più convenienti allo stato di societá di quelle di cui la natura ci ha realmente dotati? è perciò stravagante il riconoscere in buona fede nell' istinto delle Api un principio naturale che le porta a riunirsi in comune, e a non voler riconoscere nelle facoltà e nelle inclinazioni dell' uomo i contrassegnati rapporti che essi hanno allo stato di società; Aristotele, non meno dei nostri Filosofi profondo nei paradossi, ha più saviamente pensato riconoscendo che la societá delle Api altro non è se non una debole immagine di quella stabilita dalla natura fra gli uomini.

2 Per tal guisa è la società come un centro comune ove i trasporti, e le facoltà degl' indivi-

dui per una natural propensione vanno a riunirsi. Tendono in fatti tutti gli uomini alla loro conservazione, alla loro perfezione, ed al loro ben essere, e tal inclinazione li fa naturalmente concorrere a formare delle associazioni, d'onde ridondano in seguito i scambievoli soccorsi, che ne procurano loro i mezzi i più sicuri ed i più facili.

3 Lo stato sociale considerato in generale, ed indipendentemente dalle diverse forme di associazione non è dunque uno stato fattizio, e di una istituzione semplicemente arbitraria. L'uomo nasce in questo stato, egli vi è ritenuto dai legami del bisogno, e dall' inclinazione; vi è come circoscritto dalla necessità della coesistenza co' suoi simili. Imperciocchè per poco che si popoli una regione è necessario che gli uomini si veggano e s' incontrino. Il progresso, lo sviluppo delle facoltà dell' uomo, naturalmente a questo stato conduce. Non è adunque questo stato accidentale, o straniero, ma è desso naturale conforme al significato da da noi spiegato nell' ultimo capitolo.

4 Essendo lo stato sociale fondato sulla natural destinazione delle facoltà dell' uomo, per questa ragione stessa si trova conforme all' ordine, ed in conseguenza alla legge di natura. Giacchè la retta ragione, o la legge naturale, non può, se non che autorizzare uno stato senza di cui gli

uomini non potrebbero nè convenevolmente provvedere alla loro propria conservazione, nè perfezionare le loro facoltà, nè secondare le inclinazioni benefiche delle quali essi sono dotati, nè godere in fine dei vantaggi di quella comunicazione reciproca, e tanto movitiva, che la ragione ed il sentimento tendono a stabilire fra degli esseri capaci di riconoscere, e di amare.

5 Essendo lo scopo della società quello di procurare agli uomini la sicurezza, la sufficienza, il tranquillo godimento dei diritti dell'umanità, è egli evidente che un tale oggetto esige necessariamente un certo ordine nella società, e per conseguenza un'autoritá pubblica per dirigere i particolari che la compongono, e reprimere gli attentati di coloro che turbar ne volessero l'armonìa. Ne accade qui del morale come del fisico; l' unione delle maggiori forze non è bastevole per produrre i vantaggiosi effetti che possono attendersene; egli è inoltre necessario che queste forze cooperino, ed agiscano nella conveniente direzione. Non potrebbe dunque sussistere la societá priva di un agente, il quale imprima alle forze particolari la direzione conveniente all' oggetto della società.

6 Segue da ciò, che questa pubblica autorità, necessaria per mantenere l'ordine nella società, procede dal diritto di conservazione e di difesa inerente

alla società. E' evidente che se gl' individui hanno un natural diritto alla loro conservazione, alla loro sicurezza, ed alla loro difesa, questo diritto non potrebbe contendersi alla società, la quale contiene un sì gran numero di famiglie e d' individui, la di cui conservazione dipende da quella della società. L' autorità pubblica nella società è perciò fondata sul diritto di natura, vale a dire sul diritto naturale della conservazione, della difesa, e del pacifico godimento dei diritti dell' umanità.

7 Per lo che, siccome il diritto di conservazione e di difesa non dipende nè risulta d' alcun patto anteriore, non ne dipende nè in verun modo ne risulta l' autorità pubblica inerente al diritto di conservazione. Qualunque potere necessario per mantenere i diritti naturali, è fondato sulla legge di natura, ed i diritti di un tal potere (secondo la saggia riflessione di *Puffendorf*) non si estendono che quanto é necessario per giungere ad un tal fine.

8 Lungi che la pubblica autorità della società un risultato sia dei patti di coloro che la compongono; che se al contrario questi particolari tra loro convenissero non voler riconoscere pubblica autorità, un tal patto (come lo dice il Victoria) sarebbe nullo e di niun valore in quanto che sarebbe contrario al diritto naturale, che ogni socie-

tà possiede, di esser cioè rivestita del potere necessario per invigilare alla sua conservazione ed alla sua difesa.

9. Supponiamo un centinajo d'Uomini gli uni dagli altri indipendenti che l'azzardo raguni in un' Isola deserta, o sulla cima d'uno scoglio, incognito al resto dei viventi, e che questi si gettino in un Vascello abbandonato, che le onde han trasportato alla costa; tali uomini assoggettati sono ad una comunicazione reciproca dalla necessità della loro coesistenza nel Vascello, dal bisogno, e dall' assistenza che scambievolmente possono prestarsi, e ciò per un effetto di quelle inclinazioni sociali, che accompagnano ogni essere dotato di ragione; ecco una picciola società galleggiante sulle acque, isolata e separata per qualche tempo da tutto il mondo conosciuto. Questa società, e questa unione d'Individui, ha senza dubbio un diritto alla sua conservazione ed alla sua difesa; si dirà forse che un tal diritto deriva dai patti che quest' Individui faran frà di loro? Nò: un tal diritto esiste nella società prima di ogni patto, diritto che essa ritiene dalla natura istessa, e per conseguenza ritiene ancora il potere d'impiegare i mezzi necessarj per la sua sicurezza, per la sua conservazione, e per la sua difesa. Se prima di ogni patto taluno di quest' Individui si ponesse nell'idea d'inquietare, e porre in discor-

dia gli altri con cattive maniere di trattare, si dirà forse che quel corpo di società non ha il diritto di reprimere gli attentati di quest' uomo audace e turbolento? Se poi nel numero di questi uomini così ragunati, evvene alcuno di conosciuta abilità per la manovra, si dirá che la società non ha il diritto di obbligarlo a prendere il timone? L' acconsentimento de' particolari potrà esser pur necessario per determinare una forma di società, per deferire l' autorità ad un consiglio, o ad un solo capo, ma non segue da ciò che l' autorità considerata in se stessa dipende dai patti che questi particolari possono stabilire fra loro. Tanto è ciò vero che se questi cento Individui formassero un regolamento alla pluralità di 99. contro un opponente, un tal regolamento avrebbe tutta la sua forza relativamente ancora all' opponente, senza di che un solo potrebbe turbare impunemente il necessario ordine alla conservazione di questa società; è dunque incontestabile, che se l' obbligo di sottomettersi al regolamento non fosse se non che un puro obbligo di patto, il regolamento della società niuna forza avrebbe verso l' opponente, poichè i patti non obbligano se non che quelli che vi acconsentono; questa debole immagine di una società nascente ci autorizza a concludere, che le leggi della pubblica autorità non obbligano semplicemente nella qualità

di convenzioni frà eguali, ma bensì come ordini; che emanano da una suprema autorità alla quale tutti i membri della società debbono esser sottomessi, e che ha anche per questo il diritto di astringere all' obbedienza i refrattarj.

10. Di verun uso sarebbe l' autorità, per assicurare la pubblica tranquillità, se come errante e dispersa rimanesse nel corpo della società, e se deposta non fosse nelle mani di una persona fisica o morale per esercitarne le funzioni, e convenientemente dirigerla al comun bene. Un' autorità che si conoscesse risiedere in modo vago in una moltitudine d' Individui lascerebbe questa moltitudine in un perfetto stato di anarchìa, niun potere per dirigere, e per contenere; mosse le forze particolari da opposti interessi essi sarebbero in un perpetuo conflitto, e lungi dall' ajutarsi fra di loro, scambievolmente si distruggerebbero. È cosa incontestabile, che niuna società può sussistere senza ordine; e l' ordine esige non solo l' unità del fine, ma l' unità eziandio d' un principio motore che al fine diriga.

11. È dunque con ragione che Grozio distingue due soggetti della pubblica autorità (*del diritto della Guerra L. I, c. III. §. VII.*) l' uno comune, l' altro proprio, distinzione che rende diligentemente chiara per mezzo di un esempio tratto dal-

le facoltà naturali. Ed è per tal guisa che la facoltà di vedere risiede nel corpo animale, e nell' occhio in particolare; nell'animale come nel soggetto comune, nell' occhio come nel soggetto proprio. L' occhio è il soggetto proprio della vista, perchè nell' animale l' occhio solo è dotato della potenza di vedere, nulladimeno la vista non lascia di essere nell' animale come nel soggetto comune perchè la potenza di vedere data non è all'occhio per l'occhio solo, ma per la conservazione ed il ben'essere di tutto il corpo; nella stessa guisa può distinguersi il soggetto comune, ed il soggetto proprio della pubblica autorità. Il soggetto proprio è l'Individuo, o il Corpo morale, nel quale quest' autorità esclusivamente risiede, come risiede la potenza di vedere nel solo occhio. Il soggetto comune è il corpo della società, poichè quest' autorità procede dalla legge di natura per la conservazione, ed il ben' essere della società.

12. Tal distinzione è fondata in natura; poichè da una parte risultando la pubblica autorità dal diritto di conservazione inerente alla società si trova essa collocata nella società, come nel suo soggetto comune; non potrebbesi in fatti immaginare una pubblica autorità fuori dello stato di società; o non relativa a questo stato. Da un altra parte quest' autorità non essendo inerente alla società se

non che per la sua conservazione ; e per il suo ben essere, la retta ragione detta che essa deve risiedere in un soggetto proprio, sia individuo sia corpo morale, il quale possa esercitarne le funzioni, governando la moltitudine, e dirigendola al comun bene della società. Per la conservazione dell' ordine è necessario che l' autoritá che dal fine deriva si concentri in un' agente rivestito di tutto il potere necessario per dirigere la società a questo fine :

13 Posta così l' autorità in un soggetto adatto in guisa da poterle dare la direzione, e la conveniente attività, è ciò che costituisce il Governo. Così facil cosa è lo scorgere un' unione, e come una progressione naturale fra le idee di società, di autorità, e di governo ; per diritto naturale di conservazione la società esige la pubblica autorità, nè può esercitarsi la pubblica autorità senza il governo. Essendo l' autorità del governo un mezzo necessario per la conservazione ed il buon ordine della società, deriva dunque dallo stesso diritttо di quello della conservazione, e dell' ordine della società.

14 Benchè per la conservazione, ed il buon ordine della società, la necessità di un Governo esiga che la pubblica autorità risieda in un soggetto proprio, non determina sempre precisamente da se medesima questo soggetto proprio nel quale deve

risiedere l' autoritá. Perciò anche in una moltitudine anarchica la designazione di questo soggetto, o individuo, o corpo morale potrà dipendere dall' acconsentimento della moltitudine, come già un esempio se ne vide nei popoli Medii; ma fatta una volta questa designazione, l' autorità del capo, ed i diritti di quest' autorità in verun modo dipendono dall' acconsentimento della moltitudine, ma rimane fondata sulla natura delle cose, la quale definitivamente vuole un' autorità per il buon ordine della società.

15. Quest' autorità, come ultimo mezzo, può esser collocata o nello stesso corpo del popolo, o nei primarj della nazione, o in un solo capo. Da dove nascono le *tre* forme semplici, e primitive di governo. Come nei governi misti, possono ancora comprendersi i diritti della pubblica autorità divisi in differenti persone, o differenti corpi; ma anche allora la riunione di queste persone, o di questi corpi forma come un soggetto proprio, in cui in tutta la sua pienezza risiede la pubblica autorità.

16. Benchè nella democrazìa la pubblica autorità risieda nel corpo del popolo, come nel soggetto proprio, ciò in verun modo indebolisce la distinzione che fa Grozio frà il soggetto comune, ed il soggetto proprio dell' autorità, imperocchè sotto

due diversi aspetti può considerarsi il popolo, o come una moltitudine d' individui separatamente presi, e come uno ad uno, ovvero in quanto che essi si riuniscano in un corpo per deliberare in comune, e formare li regolamenti, che convenienti giudicano alla loro associazione. Sotto il primo aspetto è la moltitudine il soggetto comune dell' autorità: è nel secondo il soggetto proprio, giacchè vi è allora un punto di riunione, dove la pubblica autorità si concentra, e che il consiglio radunato o all' unanimità, o alla pluralità de' voti, regola, decide, ordina, ed in tal guisa spiega la necessaria attività al governo. Ora in questo caso l' autorità è attaccata alla volontà generale dichiarata dall' unanimità, o pluralità dei voti, poichè l' ordine che ne deriva obbliga quei medesimi, che intervenuti non fossero all' atto, o che acconsentito non vi avessero, e gli obbliga in questa guisa, in qualità di legge, e non in qualità di convenzione.

17. Questa forma di governo può aver luogo senza inconveniente in una società poco numerosa, di cui tutti i membri possano facilmente radunarsi, ed in comune deliberare su di tutti gli oggetti che concernono la loro società, ma diviene impraticabile in uno stato di maggiore estenzione che

contenga non solo Borghi, e Villaggi, ma ancora Città, e Provincie. Allora è necessario ristringere il numero di quei, che presieder debbono al governo.

18. Tanto è ciò vero, che non si troverà forse esempio di una perfetta, ed assoluta democrazìa nelli stati, anche i meno stesi. Per democrazìa perfetta, ed assoluta io intendo qui quella ove tutti gl' individui, che nello stato di natura goder potessero dei diritti della libertà naturale, fosser senza eccezione ammessi a dare il loro voto nell' assemblea generale, depositaria definitiva dell'autoritá. Ora è ciò che in niuna parte accade. Primieramente ne sono escluse le Donne; sono queste per altro individui della natura umana. Non vi sono ammessi i Giovani, se non passata una certa età, e lungo tempo dopo che mediante l' uso della ragione sarebbero in istato di godere dei diritti della libertà naturale. Generalmente si esclude ancora ciò che chiamasi vile plebaglia, sono questi uomini pertanto, che non meno dei ricchi avrebber diritto al possedimento della loro libertà. Tutte queste persone viventi nella democrazìa, assoggettate sono alla pubblica autorità, senza avervi la menoma parte, esse non sono se non sudditi del Consiglio Supremo, che definitivamente ordina; e non meno sottomessi sono all' autorità di questo

consiglio di quello che i sudditi della Monarchìa lo sono al loro Monarca. In una parola è una parte del popolo che domina l'altra, ed in qualche maniera non è se non un'aristocrazìa relativamente più numerosa di quella che non è nei governi, che propriamente chiamansi aristocratici. Nulladimeno in queste democrazìe ogni legge che emana dal consiglio supremo, indistintamente obbliga tutti gl'individui dello Stato, senza che essi abbiano avuto alcuna parte alla formazione della Legge. Non dico che le esclusioni portate dalle leggi, nella maggior parte delle democrazìe, non siano savissime, e convenevolissime al pubblico bene, ma la saviezza di queste leggi pienamente conferma quello che abbiamo detto, cioè, che la salute dello stato non comporta un'autorità in modo vago sparsa nella moltitudine; ma è necessario che quest'autorità collocata sia in maniera, che ne risulti un governo, cioè a dire che essa risieda in un soggetto atto a darle la direzione e l'attività che allo stato conviene. Da un'altra parte la forza che hanno le leggi del consiglio democratico di obbligare coloro che non vi hanno avuto alcuna parte, egualmente conferma, che l'obbligo corrispondente alla legge, fondato non è sulla medesima base di quello che risulta dai patti, e che esso è fondato su quella legge di natura, che sta-

bilisce la necessità di un governo, e per questo ancora obbliga tutti i sudditi ad esser sottomessi all' autorità del governo.

19. Secondo che maggiori accrescimenti prende uno stato, è necessario che sempre più si allontani dalla costituzione puramente e perfettamente democratica, e che esso cangisi in Aristocrazìa, o in Monarchìa. Vi sono dei casi, secondo l' osservazioni di Plutarco, in cui la Repubblica non può trovar salute, che rimettendo il potere Sovrano nelle mani di un solo. Sovente accade, che una decaduta Repubblica non ha più risorse per ristabilirsi: sempre ne ha la monarchìa; non è qui nostro oggetto di paragonare le diverse sorte di governo per pesarne i vantaggi e disavvantaggi. Noi non ci occupiamo se non che dell' origine, e della natura dell' autorità pubblica in qualunque siasi forma di governo; e diciamo che la sana filosofia tender deve a formare buoni Cittadini inspirando loro l' amore della Patria, ed una sollecita sommessione alle leggi delle autorità, cui la provvidenza li ha sottomessi.

20. In qualunque stato, le leggi che emanano dal Consiglio, o dal Capo supremo, in una parola dalla pubblica Autorità, non sono il risultato delle volontà attuali di tutti quei che compongono la società. La Legge non è l' espressione della volontà generale se non in questo senso, che sicco-

me l' autorità pubblica risiede nel soggetto proprio, nel quale essa è deposta, così la volontà di questo soggetto è riputata come la volontà generale. I legislatori supremi, che hanno intrapreso di regolare le loro Nazioni ancora barbare, spesso hanno sperimentato opposizione, o ripugnanza almeno alle leggi le più salutari, e le più conformi all' equità, ed al pubblico bene. Non eran sicuramente tali leggi il risultato delle volontà attuali di tutti; si dirà perciò, che esse non erano vere leggi, e che esse non avean la forza d' imporre un obbligo vero di sottomettervisi? bisognerà dunque che il legislatore rinunci al disegno di rendersi utile alla sua nazione col mezzo di savj statuti, de' quali i Popoli non ne concepiscono subito tutta l' utilità? sarà d' uopo ch' egli rinunci a sradicare abusi perniciosi, ed inveterati di cui soffrono i popoli, e dalli quali han pena a distaccarsi? in una parola sará necessario privare la società dell' influenza che sul pubblico bene può avere una buona legislazione, ed abbandonare quel capo d' opera dell' umano spirito ai pregiudizj ed alli (*) capricci di

---

(*) Nota: *Nel Testo non vi è che l'articolo* aux: *manca il vocabolo; perciò vi ho sostituito* capricci, *avendolo creduto termine indicato*.

Il Traduttore.

una cieca moltitudine? sarebbe tale la natural conseguenza di una dottrina che consister facesse la legge nel risultato delle volontà attuali di tutti, ma noi abbiamo veduto che nello stato anche il più Repubblicano, le leggi emanate dal consiglio supremo obbligano una quantità d' Individui senza precedente acconsentimento per loro parte, ed a fronte della ripugnanza che essi possono avere ad obbedire. Se gode di questo potere la democrazìa, e se tal potere è nessario al bene dello stato, perchè poi ricuserebbesi alla pura aristocrazìa? perchè alla monarchìa?

21. Considerata da per se stessa la suprema autorità del Governo, si ritrova tanto nella democrazìa quanto nell' aristocrazìa, che nella monarchìa, o nei Governi misti. La differenza è nel soggetto proprio ove essa risiede. Nella monarchìa è un solo capo; nell' aristocrazia il corpo de' nobili, o dei primarj dello stato; nella democrazia l' assemblea generale del Popolo; nei Governi misti la Persona morale, per così dire, che risulta dall' unione dei diversi corpi, o Individui che partecipano dei diritti della sovranitá. Se non si fa difficoltà di riconoscere nello stato democratico l' autorità come ultimo mezzo nell' assemblea generale del popolo, malgrado le esclusioni di cui abbiam parlato, vi sarebbe irregolarità a rifiutare questa stessa autorità

al governo aristocratico o monarchico; e se s'immaginasse sotto pretesto di queste esclusioni di rifiutare l'autorità definitiva di una democrazia legittima al consiglio supremo, converrebbe necessariamente sciogliere tutti i legami della società civile, e di nuovo immergere l' uman genere nel caos dell' anarchia.

Un anonimo, la di cui opera mi è capitata testè alle mani, apertamente e con i più vigorosi termini, *condanna il miglior Principe che facesse il bene contro la volontà generale*; *perchè* dic' egli, *questo Principe oltrepasserebbe i suoi diritti*. Lo stesso scrittore dopo poche linee riprova con non minore veemenza i governi, ove si fanno dipendere le risoluzioni dall'unanimità de' voti. *Su delle false idee di diritto e di perfezione è stato supposto*, egli dice, *che una legge non era giusta che in quanto essa era adottata dall' unanime consenso, perchè si è senza dubbio creduto che tutti vedessero il bene e che tutti lo volessero; due cose impossibili in un' assemblea nazionale*. Una legge giusta non suppone dunque nè esige l' unanimità dei voti in un assemblea nazionale, per conseguenza molto meno il concorso delle volontà di tutta la moltitudine che compone una nazione; e ciò, fra le altre, per la ragione medesima addotta dall' autore, ch' egli è moralmente impossibile che tutti veggano il bene, e che tut-

ti lo vogliano. Fornisce questa ragione un'invincibil prova della necessità di un governo per supplire alla mancanza dei lumi, per contenere lo slancio delle passioni, e condurre così i popoli al loro vero bene. Se nell'assemblea nazionale deve bastare la pluralità de' voti per formare delle leggi obbligatorie, anche verso gli opponenti, queste leggi non dovranno poi egualmente obbligare tutto il resto di questa numerosa moltitudine, la quale in niuna sorta partecipa al diritto del voto? se le leggi emanate dalla pluralità de' voti, obbligar non possono questa moltitudine contro la sua propria volontà, a che servon le leggi? se esse obbligano, il governo non oltrepassa dunque i suoi diritti quando fa il bene dello stato, col mezzo delle leggi, l' utilità delle quali, a primo aspetto, la moltitudine non concepisce. *Lo Stato*, dice ancora l' Autore, *è una machina molto complicata, la quale non si può caricare ne fare agire, senza conoscerne tutte le parti*. Ora è evidente da un lato che la moltitudine non è mai in grado di conoscere tutte queste parti, e non lo è meno dall' altro, che non possono esservi buone legislazioni senza conoscerle. Qual si farebbe pronostico del viaggio di un vascello, la di cui manovra dipender dovesse, non dall' intelligenza del pilota, ma dalla volontà generale dell' equipaggio? La direzione dello stato esige

essa meno capacità, vigilanza, e precauzioni dalla parte del Governo? dunque allor quando le necessità dello stato ben conosciute da coloro che dirigono gli affari, esigono dei regolamenti, che per un tempo urtano la volontà generale, perchè i vantaggi non ne sono subito conosciuti dalla moltitudine, si dovrà perciò risguardare come ingiusti tali regolamenti, da cui talvolta dipende la salute dello stato? abbandonare lo stato alle volontà giornaliere della moltitudine, non sarìa lo stesso che darla in preda a tutti i capricci dell' azzardo, a tutti gl' inconvenienti dell' anarchìa? cosa si direbbe di un padre di famiglia, il quale non volesse fare il bene della sua picciola società, che dipendentemente dalla volontà generale dei figli, che la compongono? ora a' qual' età gli uomini cessano interamente di esser figli? concludiamo, che quantunque la proposizione dell' Autore non cadesse da se stessa, le confessioni ch' egli fa in seguito basterebbero per pienamente confutarla.

AGGIUNTA

Considerazioni sullo stato della società civile.

Diversi autori han dato differenti definizioni della società civile, o della Cittá, così dagli antichi chiamata.

Aristotele, la definisce una società di uomini ragunati per ben e felicemente vivere: Bodin, il giusto e moderato Governo di più famiglie, e di ciò che è loro comune col potere sovrano: Cocceius, una riunione di uomini ragunati per la conservazione dei loro diritti: Gudlingius, una società perfetta di Famiglie le quali si riuniscono sotto un medesimo impero per godere sicurezza, e sufficienza. Si vede dalle spiegazioni che delle loro definizioni danno questi Autori, che in fondo; essi convengono, che hanno essi veramente in vista la stessa idea, e che non differiscono, se non nella maniera di presentarla. Più semplicemente io definirò la Società Civile, dicendo, che essa è una unione di famiglie, o d'individui ragunati sotto l'autorità di un governo supremo; e chiamerò cittadini i membri di una società civile, che stretti son fra loro con leggi comuni, sotto l'autorità di uno stesso governo.

Ma qual'è l'oggetto della Società Civile; quale ne é l'origine ; quali debbono essere i legami della reciproca comunicazione degli uomini fra di loro ? sono queste considerazioni , le quali essenzialmente allo studio della politica appartengono.

L'oggetto della societá è quello di procurare agli uomini la sufficienza, la sicurezza , e quella dose , se così oso esprimermi , di ben'essere e di felicità , che le leggi della natura permettono all' uomo in questa vita caduca .

Comprendonsi sotto il nome di sufficienza tutti i mezzi di sussistenza , cioè a dire i mezzi di procurare agli uomini le necessitá, ed i comodi della vita , il vitto , il vestire , l'alloggio , il fuoco : ed alla qual cosa la società è ottimamente utile , ed anche necessaria al genere umano . Un uomo solo, esposto sarebbe a perire di miseria in una vasta estensione di terreno ; ma più famiglie riunite in una picciola estensione colla varietà e coll' accordo delle loro fatiche vi trarranno un' abbondante sussistenza .

Uno stato ben composto è quello , in cui ogni uomo mediante il suo lavoro e la sua industria può assicurare una conveniente sussistenza alla sua condizione . Ciò pare cosa semplicissima, pur tuttavia , ben ponderato , è il capo d'opera dell' Amministrazione.

Colla parola sicurezza intendesi la protezione, che i membri della società trovano nell' autorità del governo e delle leggi, contro la violenza e l' oppressione. Cosa diverrebbe mai lo stato Civile, se ciascun uomo non avesse che le sue proprie forze per garantirsi dagl' insulti di tutti gli altri, e difendere i frutti del suo lavoro, e della sua industria contro tutti coloro che fosser tentati di appropriarseli? Nello stato Civile ben costituito, ogni uomo tranquillamente riposa sotto il manto della pubblica autorità, la quale invigila alla sua difesa, ed alla conservazione della sua persona e dei suoi diritti.

I diritti comuni dell' umanitá sono la libertà, la proprietà, l' uguaglianza.

Non consiste là libertà nel potere di fare indistintamente tutto ciò che si vuole. Un tal potere armerebbe ogni uomo contro di ogni altro, e distruggerebbe così l' ordine sociale; la libertà conveniente ad un essere dotato di ragione, e nato per la società, non esclude affatto la subordinazione alle leggi che necessariamente esige l' ordine sociale.

Allora si è libero quando si è padrone di regolare a proprio talento la sua condotta, e le sue azioni, purchè niun' attentato si commetta contro l' ordine pubblico, e contro i diritti dei particolari. Se non meno della libertà è l' uguaglianza uno

dei diritti comuni dell'umanità, necessario è che la libertà moderata venga in maniera che non porti niun attacco ai diritti dell' uguaglianza, quale non può reggere senza qualche restrizione di poter fare tutto ciò che si vuole, e per conseguenza senza la subordinazione alle leggi le quali regolano, ed assicurano quello che ad ognuno è dovuto in particolare, ed al bene generale della società. La vera libertà consiste nell' esenzione di ogni violenza ingiusta. Allora è libero un particolare quando, benchè povero o negletto, nulla teme per parte di ogni altro particolare, per quanto ricco e potente possa essere. In una parola è necessario nulla avere a temere quando si osserva la legge, e non avere a temere se non che la giustizia, e l' autorità protettrice delle leggi, quando ad esse si trasgredisce.

La divisione dei dominj, la proprietà che ne è un seguito, era necessaria nello stato presente della natura per assicurare e moltiplicare le sussistenze, e per prevenire le cause di quistione, che ad ogni istante la comunità farebbe nascere. Uno dei grandi oggetti della società civile è quello adunque di assicurare la proprietà, ma anche per questo la proprietà, non meno che la libertà essere deve subordinata alle leggi, ed ai regolamenti della società, sia per determinare, e stabilire la va-

lidità dei titoli per mezzo dei quali si può acquistarla, perderla, o trasmetterla, sia per ristringergerne i diritti, e l'uso nella più vantaggiosa maniera de' proprietaij in generale, e per l'utilità di tutti i membri della società. Possiede un particolare un campo ove non può avere accesso che passando sopra la terra del suo vicino: si dirà che questo vicino è in diritto di ricusare ogni passo a qual si voglia condizione, sotto pretesto, che ciò sarebbe violare il sacro diritto della proprietà, nel volerlo costringere ad accordare un passaggio sulla terra a lui appartenente? si dirà, che il proprietario di un Canale potrà scavare, se lo vuole, un pozzo profondo sotto la sua terra ove vada a perdersi l'acqua, piuttosto che farle continuare il suo corso, e portare la fertilità nelle terre dei vicini? si dirà che in un tempo di penuria, e di fame non potrebbe il Governo, senza ingiustizia, fare aprire i granaj di un avaro, il quale serba il suo grano nel rischio ancora di vederlo imputridire, colla speranza di cavarne un soldo di più per *moggio* dopo una settimana od un mese? tali esempj si sono dati, e siccome l'avarizia non cangia di natura, si può credere che essi si rinnuoveranno ancora. La società che unisce gli uomini pone fra le loro proprietà, ed i loro diritti una sorta di connessione e di correspettività, in virtù della quale

possono questi diritti ajutarsi, o nuocersi fra loro. I diritti respettivi di due vicini nascer farebbero continuamente soggetti di dispute e d'inimicizie se regolati non venissero dalle leggi, e malgrado i regolamenti, ne nascono anche ogni giorno, e necessariamente fa duopo ricorrere alla decisione dei Tribunali; senza di che le parti lungi di accordarsi fra loro, aggiungerebbero la violenza alle loro respettive pretensioni, e la societá immergerebbesi di nuovo in un caos di discordia e di confusione. Per il benefizio delle leggi si é che i diritti della proprietà sono in salvo dalla violenza, e dalla rapina, che ogni particolare gode in pace de' suoi averi, che nelle pretensioni che può avere un vicino contro di lui, la giustizia tiene in mano la bilancia per rendere ad ognuno ciò che gli appartiene, e che è armata con spada per fare eseguire le sue sentenze. Ecco di nuovo un altro vantaggio inestimabile dello stato di società, e dell' autorità. Veglia parimenti la società alla conservazione dei diritti dell' uguaglianza di natura fra i membri che la compongono, ma non bisogna equivocare sull' idea che deve attaccarsi a questa parola di uguaglianza. Per mezzo dell' esempio dei padri, e dei figli abbiamo di già dimostrato, che in veruna maniera, e l' autorità, e la subordinazione nuocono all' uguaglianza di natura allora quando l' autorità è mo-

derata dai doveri, e che la subordinazione è compensata dai vantaggi che essa riscuote dagli obblighi attaccati all'autorità; affinchè ben regolata sia la società è necessario che vi siano dei superiori ad ordinare degl'inferiori per eseguire; fa d'uopo che le differenti funzioni allo stato di società necessarie, siano le une alle altre subordinate nell'istessa guisa che le funzioni dell'operario lo sono a quelle dell'architetto. Ponete una perfetta uguaglianza di condizione e di funzioni fra gli uomini li rendete tutti infelici; essi non potranno ajutarsi fra di loro più di quello che potrebbero far degli alberi piantati in un viale. Se ognuno lavora la sua terra, chi farà poi cappelli e scarpe? Se la società viene ad essere assalita da un orda di ladroni, non dovrà esservi un capo per comandare la truppa che dovrà loro resistere? Gli uomini per natura sono eguali e sociabili; è necessario dunque che i diritti dell'ugnaglianza si combinino colla diversità delle funzioni, che l'ordine della società esige. Aristotele osserva con ragione che vi è una maniera possibile di far sì che i differenti ordini de' Cittadini si prestino scambievoli soccorsi senza nuocersi. Trovata una tal maniera, ne risulterà un perfetto accordo fra le diverse parti della Città, per quanto d'altronde siano dissomiglianti; alle leggi

appartiene lo stabilire l' ordine da dove risulti questo accordo . La città ove quest' accordo ritrovasi godrà la pace, che altra cosa non è se non la concordia fondata sull' ordine . Ed in questa guisa la subordinazione alle leggi è il fondamento dell' uguaglianza che conviene ai cittadini , e che consiste in ciò che ognuno egualmente goda dei diritti che gli appartengono secondo il suo stato , e la sua condizione . Parità di diritto in parità di causa , tale è il carattere proprio dell' uguaglianza , la quale non può essere assicurata che dalla protezione delle leggi sotto l' autorità del governo : ed è perciò che la società civile ben disposta assicura i diritti della libertà contro la violenza , della proprietà contro l' usurpazione, dell' uguaglianza contro l' oppressione .

La società è cominciata col genere umano dallo stato di famiglia . Dice Aristotele che l' oggetto di questa nascente società quello è di provvedere alle necessità giornaliere , ed indispensabili della vita ; quello che tuttavia non può fare se non molto imperfettamente una famiglia isolata , e poco numerosa. La famiglia viene governata dal più anziano, come da un Rè .

Nel maritarsi i figli formano altre famiglie che i vincoli del sangue, e di un comune interesse riu-

niscono, onde più facilmente e più abbondantemente provvedere ai loro bisogni, ed alla loro sicurezza. Così formaronsi i Villaggi, e le Borgate ove come un Rè presiedeva ancora il Capo della madre famiglia. Ed è così, continua Aristotele, che furono governate le prime Città formate dall' unione di alcune Borgate, e Villaggi: perciò i più antichi Poeti rappresentano gli Dei viventi sotto l' Impero di un Rè Supremo, perchè in quegli antichi tempi non vi era fra gli uomini che il governo Reale.

La società ancora imperfetta in una famiglia, o in un villaggio, insensibilmente aumenta colla formazione o aggregazione di altre famiglie, e di altri villaggi, e col mezzo de' suoi nuovi incrementi si approssima alla perfezione naturale che gli conviene. Giunge a questa perfezione allorquando si trova in istato di corrispondere all' oggetto naturale della società, quale è di convenientemente provvedere alla sufficienza, alla sicurezza, ed al ben' essere dei membri che la compongono.

Due cose presuppone questo stato di perfezione: 1. Un' unione d' individui e di famiglie molto ragguardevole per poter soddisfare ai diversi generi di funzioni e di occupazioni, che il bene della società esige: 2. La riunione di queste famiglie, e di quest' individui sotto la protezione delle leggi e

sotto l' autorità di un governo ; lo che Aristotele chiama una comunità perfetta, in quanto essa raccoglie tutti i mezzi dei quali gli uomini han bisogno per vivere convenevolmente alla loro natura. E perciò con ragione Aristotele stabilisce che lo stato civile, il quale altra cosa non è che la comunità perfetta siccome noi l' abbiamo rappresentata, è uno stato naturale all' uomo; poichè è naturale all' uomo di tendere alla sufficienza, alla sicurezza, ed al ben essere. Ora tale oggetto non può essere adempiuto, se non nello stato civile, il quale è così il termine cui le facoltà e le inclinazioni dell' uomo tendono per la loro naturale destinazione.

Le città han potuto prendere dai principj giusti ingrandimenti sopra tutto di *tre* diverse maniere: 1. Dall' accrescimento delle famiglie, ed in conseguenza dalla moltiplicazione dei borghi e regioni. 2. Dal riunimento di altre popolazioni, quali mancando di sufficienza o della necessaria sicurezza han cercato l'una e l'altra nella loro unione, e nel loro sottoponimento ad una città più potente, e più ricca. 3. Col diritto di conquista, allorchè una Città avendo preso con giusto titolo le armi contro un oppressore iniquo lo ha vinto e lo ha obbligato a sottomettersi alle sue leggi. Vi si può aggiungere il titolo di successione, allora quando l' impero

della città essendo stato concesso ad una famiglia; l'ereditiera della dignità reale ha portato il suo diritto in un' altra famiglia sposando il capo di un' altra città.

Avendo cominciato la società con lo stato di famiglia, le affezioni sociali anche più degl' interessi e dei bisogni ne stringevano i nodi, ma a misura che le società si dilatavano, e sopratutto da che cominciarono a depravarsi, si è fortificato il particolare interesse, e spesso prevalse a pregiudizio delle affezioni sociali, e del generale interesse della società. Quando il particolare interesse fino ad un certo punto prevale, le società divengono come tante fiere o mercati, ove l' interesse raguna un' infinità di gente senza riunirle con niun vincolo di affezione sociale. Tale esser non dee l' unione dei cittadini.

Io non dico che si debba pensare a bandire dalla società ogni vista di particolare interesse; contentiamoci che vi rimanga, purchè questo stesso non ne bandisca le affezioni sociali, la bontà, la gratitudine, la giustizia, e l' amicizia. L' interesse giusto, e legittimo, non dee giammai escludere la virtù.

Una città composta di uomini virtuosi sarìa ciò che potrebbe concepirsi di più bello, e di più

felice sulla terra; tutto vi tenderebbe alla conservazione, all' ordine, ed alla prosperità. Ogni vizio porta un germe di disunione nel corpo della società, ed arreca un indebolimento allo stato.

Non si cessa di ripetere che il gran segreto della politica è quello di far cospirare l' interesse particolare di ogni cittadino al generale interesse dello stato. Ma io azzardo di dire che non vi sono se non che i principj virtuosi, che possano imprimere agl' interessi particolari questa lodevole direzione la quale li fa concorrere all' interesse generale. Confesso che il particolare interesse è comunemente necessario per dare attività al lavoro di ogni cittadino; fintanto che quest' interesse rimarrà subordinato alla bontà, ed all' equità, fintanto che sarà esso regolato dalla giustizia e dalla buona fede, tutto si animerá, l' industria di ogni cittadino si rivolgerà a suo vantaggio senza nuocere agli altri, e questo complesso di utili particolari arricchirà lo stato senza cagionare alcun male; ma separate l' interesse particolare dalla virtù che gli deve servire di guida, e di freno, sì che questo interesse divenga l' interesse dell' ambizione, dell' avarizia, della prodigalità, e della voluttà, qual via prescriverete a questi differenti interessi, onde farli concorrere al bene generale della società? Si contenterà l' ambizioso degli onori che la societá

destina al merito ? porrà limiti l' avaro alla sua insaziabile cupidità ? L' interesse delle passioni non rispetta l' equità e l' ordine pubblico che in quanto vi è forzato dalla severità delle leggi; e quanti mezzi non trova egli per eluderle ? se la virtù non modera da se stessa i desiderj delle passioni, vana lusinga è di ricondurle al segno, coll' espresse attrattive ; sempre al di là andrà il desiderio.

Ogni uomo che governa degli uomini, altro non deve avere in mira che la loro felicità. Nulla di più vero, nè di più incontestabile di questa proposizione ; ma non bisogna sbagliare intorno alla natura dei beni, che far debbono il vantaggio della società, e degl' individui che la compongono. La sicurezza, la sufficienza, e la concordia assodata colle affezioni sociali, essenzialmente vi contribuiscono. Incantati dalla gloria di una felicità ingannevole e passaggiera non cessiamo di ammirare la prosperità di una cittá, le di cui flotte cuoprono il Mare, che stende il suo commercio dall' uno, all' altro polo, che ne arreca delle ricchezze immense per stipendiare numerose armate, e rendersi formidabile a' suoi vicini. Son questi senza dubbio grandi vantaggi, ma che sufficienti non sono per saggiamente giudicare della prosperità di questa cittá. Bisognerebbe ancora disaminare, se tal massa di ricchezza si suddivide, e con una giu-

sta proporzione si sparge fino nei più reconditi Villaggi per arrecarvi l'agiatezza, o la sufficienza almeno. Se queste ricchezze si accumulano nelle mani di pochi particolari, renderà forse tale opulenza più felice una Nazione, ove a migliaja si annoverrebbero i miserabili, ove i coltivatori, e gli artegiani, viverebbero nell' indigenza, forzati talvolta di adunarsi in truppa per procacciare la loro sussistenza, col mezzo della rapina, e del saccheggio? Sì senza dubbio, non potrebbe troppo ripetersi; la felicità pubblica esser deve l' oggetto essenziale di ogni governo; ma, neppur troppo potrebbe ripetersi, questa felicità non consiste nell' eccessiva ricchezza di poche persone, mentre il maggior numero manca del bisognevole.

Una delle più necessarie cognizioni alla vita umana quella è di essere bene istruito, ben penetrato di tutto ciò che può contribuire alla felicità dell' uomo in questa vita. Che un uomo impari a moderare i suoi desiderj alla scuola della ragione, e della religione: che sappia occuparsi tanto per guadagnare di che vivere, quanto per onestamente impiegare le ore del suo ozio: che impari a gustare la dolcezza, che trova sempre l' uomo da bene nell' adempimento dei doveri di famiglia, di società, e d' amicizia; ecco un uomo felice per quanto si può esserlo in questo Mondo. L' accumulazione

dei beni di fortuna, giammai contribuì alla vera felicità di alcuno; ciò che è fatto per formare la felicità dell'uomo dev' essere alla capacità di tutti gli uomini; e ciò che non è per tutti non può fare la felicità di alcuno. Con questo mezzo l' uomo da bene sarà contento nel lavoro, e nella mediocritá; e colui, il quale la fortuna eleva al di sopra del comune, potrà anche rinvenire la felicità della mediocrità nel buon' uso che farà delle sue ricchezze. Un popolo pio, virtuoso, e laborioso, ecco ciò che farà sempe una Nazione numerosa, forte, e felice.

Ovunque i costumi, la buona fede, e la religione sosterranno l'amore del lavoro, e della frugalità, l'agevolezza si spanderà lontano in tutte le parti dello stato; fiorirá l'agricoltura, le arti, ed i mestieri veramente utili si moltiplicheranno, da tutte le parti si faranno le permute e nell'interno, e coll' estero, la popolazione si aumenterà in proporzione, e vi saranno uomini veri cittadini, ed attaccati alla patria.

E' un vero inganno quello di credere che lo splendore di una fortuna brillante abbia mai fatto un uomo felice senza la virtù; lo stesso dee dirsi dei popoli, e delle nazioni. Non sarà mai felice una società composta di viziosi. Il vizio, come di già abbiamo detto, porta fra gli uomini un fer-

mento di disunione. L' uomo vizioso cercherà sempre il suo vantaggio a spese altrui; e per tal guisa diviene il vizio il principio di una guerra intestina fra tutti, i di cui funesti effetti non si fanno che troppo sentire nei mali che fra di loro gli uomini si arrecano. Non deve giammai il legislatore perder di mira gl'importanti articoli dell' agricoltura, delle manifatture, e del commercio; son questi dei mezzi di sufficienza, ed è uno dei principali oggetti della società; ma la sua prima attenzione esser deve rivolta ad invigilare sul mantenimento de' costumi e della virtù nello stato; questo è il solo mezzo di dirigere convenevolmente l' attività dei cittadini al comun bene della società.

I mezzi di conservare la virtù, ed i costumi nella cittá sono 1. di badare all' educazione della gioventù. Questa educazione esser deve affidata ad eccellenti maestri estratti da una generalità. 2. Di dare alla religione ministri pii esemplari, e sopratutto solidamente istruiti. Di là partir deve la sola educazione, che ricever può il basso popolo, educazione sovente trascurata, e nondimeno importantissima. 3. Di richiamare alla virtù i cittadini col mezzo di una giusta distribuzione delle ricompense, e delle distinzioni.

Malgrado però ogni attenzione, e vigilanza del legislatore vi saranno sempre degl' iniquj, e de' per-

versi. La città ha bisogno di una pronta, ed esatta giustizia per contenerli. La conservazione della polizìa, e delle leggi, regolando l'esteriore della società conformemente all'ordine, ed alla giustizia, contribuisce a mantenere nella Città i buoni costumi e la virtù: maggior forza prendono le cattive inclinazioni, quando si lascia loro libero il varco, ed esse s'indeboliscono a misura che se ne reprime l'attività.

Perciò la giustizia è una delle cose, che inviolabilmente debbono essere osservate nella città.



FINE.



REIMPRIMATUR

FR. BENEDICTUS CAPPELLI INQ. GEN. PERUSIAE

REIMPRIMATUR

CONST. GIGLIUCCI VIC. GEN.

NULLA OSTA

PER PARTE DEL GOVERNO

CARLO DE' CONTI FERRI DELEG. APOST.



PREZZO DELLA PRESENTE OPERA

Fogli 22. 3/4 a baj. 3. il foglio ꝭ » 68
Copertina , e Legatura ꝭ ». 02

ꝭ » 70

Pari a Lire Italiane 3. 74.



